ESCRITOS DE UNA LESBIANA OSCURA:
reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina

Yuderkys Espinosa Miñoso

en la frontera

Diseño: Los verdes pastos
Editora: Violeta Barrientos Silva
Foto de la carátula: Emmanuelle Raynaut, *Oeil 4,*
fragmento de *L´intrus*, instalación audio-video 3mm, París 2006

en la frontera, Buenos Aires-Lima, 2007

En los silencios de la noche la yegua abría los ojos
como si estuviera rodeada por la eternidad

Clarice Lispector

A Papi, maestro de las artes de la libertad

A Lia,…hace ya catorce años que me acompañas
y todavía crees en mí (pudiste no haberlo hecho)

Agradezco especialmente
a Cristina Lancellotti y a Violeta Barrientos Silva,
por el apoyo incondicional.

Y a todas las que han contribuido de una u otra forma
a hacer posible esta publicación: Claudia Griffo, Celina Garay,
Gabriela Robledo, Ochy Curiel, Emmanuelle Raynaut.

Presentación

Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre el feminismo y la política de identidad en América Latina, es un libro escrito con pasión. Pasión de la que poco queda en el terreno amoroso y peor aún en el político. Su lectura nos invita a restablecer aquella fuerza perdida por una dilución en el pragmatismo y en la razón instrumental. El texto aboga por un restablecimiento de la potencia regeneradora de las utopías, aquellas que alguna vez planteó el feminismo como corriente política y filosofía de vida. Este llamado puede sonar tal vez, fuera de lugar y de época, marginal a este tiempo. Sin embargo, la autora se arriesga, pues otra no sería la justificación de su escritura. La *lesbiana oscura* que permanece siniestra, aislada, opaca, puede ser portadora de una extraña luz que trastoque la percepción y vuelva hermoso lo amenazante.

Escritos de una lesbiana oscura, con sus reflexiones críticas sobre el feminismo y la política de identidad, es también un libro lleno de sentimiento, de nostalgia por la inocencia perdida por el desencantamiento del mundo. Un sentimiento que la autora no esconde tras la frialdad de un ensayo de pensamiento sino que confiesa sin pudor. Su transparencia y sinceridad conmueven. Su invocación a la ética en lo político emociona.

La preocupación por la genealogía y el devenir del sujeto es central, de allí la importancia de la ética como fundamento de la construcción tanto de la historia de un grupo, como de la historia personal. El sujeto privilegiado en el libro es el sujeto «mujer», un sujeto entrampa-

do en sus propias cadenas que lo configuran y aun, a pesar de ello, necesita *decir-se* quizás para poder *renunciar-se*.

A qué no contribuye el feminismo sino a la construcción de este discurso paradojal? Sin embargo, esta reflexión feminista como faro político y ético, pareciera haberse perdido en el crecimiento de las instituciones de la sociedad contemporánea. Al igual que todo movimiento social revolucionario, el feminismo cae en la trampa de petrificarse conseguidas sus primeras reivindicaciones y conseguida la posibilidad de legitimidad social. El proyecto revolucionario se convierte de ahí en adelante en rutina burocrática de ministerios y congresos, como si ésta bastara para colmar toda expectativa política, como si las formas de quehacer político se agotaran en torno a reformas en el aparato estatal nacional o transnacional. De lado, queda todo un ámbito que corre el riesgo de caer en el abandono por considerarse inútil, sobrante al pragmatismo de la formulación de normas y políticas. Se trata de la producción de valores, de un impulso que pugne por penetrar en lo más recóndito de las estructuras culturales y sociales, donde precisamente, lo inherente a la producción de subjetividad humana -el cuerpo y la sexualidad en todas sus manifestaciones- subyace como núcleo oculto que pareciera intocable y que contiene en sí e invariablemente prisioneras, a las denominadas mujeres.

La lucidez de las reflexiones y cuestionamientos teóricos de Yuderkys Espinosa ha sido una de sus constantes, tanto en intervenciones orales como escritas. Según lo postula ella, la teoría proviene de la observación de la vida misma, así como de la recepción y reformulación crítica de las producciones discursivas a partir de nuestro propio contexto y situación. En ello se expresa un anhelo de originalidad, escaso aún en el medio latinoamericano y necesario para distinguirse con autonomía, no obstante las dificultades materiales para producir una obra intelectual en este lado del mundo y de las dificultades para encontrar lectores e interlocutores de la misma. De ahí el aporte fundador de este libro y su osadía, en particular porque se con-

fronta al pensamiento consagrado, al pensamiento ya promocionado y popularizado a través de la academia y del sistema de circulación de textos.

El trabajo al interior del libro es llevado a cabo gracias al ejercicio de paradojas, a la gran agilidad y agudeza, a la minuciosidad científica y a la calidez testimonial pues la autora -y he ahí una marca de estilo personal- nunca se aleja de la realidad analizada, sino que está involucrada en ella, evitando que su discurso se convierta en información, especialización, aridez. En el fondo y la forma del texto, llega a nosotros un espíritu poético que nos anima a imaginar la realidad desde perspectivas inéditas, que le habla al deseo y a la rebeldía necesarios para encontrar aún la hierba fresca bajo el cemento. Y de allí, el apasionamiento y el placer de su lectura.

Violeta Barrientos Silva
Lima, mayo de 2007

Prólogo

Yuderkys Espinosa Miñoso nos comparte hoy *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre el feminismo y la política de identidad en América Latina*, una compilación de dieciséis artículos elaborados y publicados a lo largo de la última década en los que expresa sus preocupaciones respecto la práctica feminista y lésbica en la región latinoamericana y caribeña; lugar desde donde reflexiona y propone cuestionamientos teóricos al quehacer y deber ser lésbico feminista. Pensar desde la praxis y proponer un objeto de conocimiento a partir de la experiencia dialogal con otras es el mayor acierto del libro. Nuestra querida Yu tiene la virtud de traducir preguntas, ordenar ideas y proponer argumentaciones a partir de la experiencia y preocupación colectiva de activistas en los últimos años, así, su voz es también muchas voces.

En *Escritos de una lesbiana oscura…*, Yuderkys arma, aún sin proponérselo, una trayectoria de los principales paradigmas que han sustentado la constitución de los sujetos sociales y en particular la política de las identidades, al tiempo que nos comparte su proceso personal al interior de estos movimientos.

Ella inicia su activismo a fines de los ochenta, lo que le ha permitido ser una observadora activa de las transformaciones de los movimientos lésbico y feminista en la región. Heredera de las ideas y la praxis de un feminismo lésbico radical, verá con pesar las transformaciones de los noventa en donde en un marco neoliberal el feminismo centraliza su mirada en el Estado. En este nuevo escenario la política

lesbiana se desdibuja y prácticamente desaparece bajo una agenda de derechos.

Pero hay aún en este tránsito otro cambio importante. La declaración desde la filosofía de la muerte del sujeto, y junto a ello, el acta de defunción del sujeto «mujer» universal, instalará en los noventa un fuerte debate sobre la política de identidad. En la ruta del duelo colectivo, inicia entonces una serie de preguntas y preocupaciones respecto a la importancia o pertinencia de la política de las identidades y la performatividad y la forma en que la identidad «trans» pasó al centro de la discusión teórica del feminismo, junto a un fuerte impulso de las agencias de financiamiento por una agenda de derechos sexuales y reproductivos.

En esta discusión toca elementos centrales de la política feminista que Simone de Beauvoir ayudó a instalar a mediados del siglo pasado y que hoy siguen siendo temas centrales para el movimiento gracias a la preocupación de diversas teóricas contemporáneas como Judith Butler, Carol Vance, Monique Wittig, entre otras. ¿La mujer nace o se hace?, ¿cuánto de libre albedrío existe en la construcción del género?, ¿la biología es destino?, ¿puede servir el género como proyecto para renovar la historia cultural?

Desde un contexto latinoamericano, Yuderkys, advierte sobre las traducciones prácticas de la teoría y, coincidiendo en principio con las lecturas actuales deconstructivas del género, se pregunta sin embargo, si al dejar de nombrar se rompe la cadena de la subordinación; confirmando así que el debate sigue abierto y el binarismo es aún una trampa de la que no hemos podido escapar.

El conjunto de artículos aquí presentados cuestiona el rumbo del movimiento feminista en la carrera por la obtención de recursos financieros que en la mayor de las veces condicionó las agendas y redundó en una pérdida de rebeldía. De esta manera, reflexiona y hace elaboraciones teóricas convirtiéndose así en una de las voces más representativas del pensamiento lésbico feminista latinoamericano, inscrito en la corriente de la autonomía.

El libro tiene la virtud de llevar a la discusión teórica problemas de la acción política del movimiento feminista y lésbico y aún cuando el terreno es sumamente resbaloso, como en el debate en torno a la identidad, Yuderkys toma los riesgos a través de posicionamientos críticos y provocadores.

Queda en la plataforma de discusión las posibilidades o capacidades de ruptura o integración a partir de la política de identidad. Dejamos en manos de l*s lector*s llegar a sus propias conclusiones...

Norma Mogrovejo Aquise
México, mayo del 2007.

Consideraciones y reflexiones acerca del VII Encuentro[1]

En los últimos años el movimiento feminista de América Latina y el Caribe está atravesando un momento crítico. Ha tenido que vérselas con una serie de nudos necesarios para redefinir su quehacer en los diferentes espacios donde se concretiza. Elementos tales como la legitimidad y representación de los liderazgos, la cooptación del discurso por sectores de preeminencia patriarcal, las encrucijadas del financiamiento y los riesgos de la imposición de agendas y el descubrimiento de la existencia de diferentes corrientes a su interior, son sólo algunas de las cuestiones que han estado en el centro de los debates y que son necesarias debatir a profundidad para así fortalecer y cohesionar nuestro hacer feminista.

El VII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Chile en noviembre de 1996, marca un hito importante al poner en el tapete estas cuestiones trascendentes para el feminismo de la región, mismas que habían sido postergadas durante todos estos años debido a los costos políticos y emocionales para el movimiento.

Al margen de fallas logísticas que, en ocasiones, obstaculizaron el mejor desarrollo del Encuentro; al margen de la imposibilidad real del equipo coordinador de, ante los problemas, socializar, delegar, inte-

1 Este entusiasta manifiesto fue co-escrito con Ochy Curiel y publicado originalmente en Bedregal, Ximena (coord.) (1997). *Permanencia voluntaria en la utopía* (pp: 135-139). México D.F.: CICAM.

grar y buscar apoyo en las compañeras de los diferentes países, nos parece que éste es uno de los encuentros más revolucionariamente políticos de los últimos años en cuanto a contenidos y concepción metodológica.

En medio de la tensión que produjo, hicimos transparente, iniciamos el trabajo planteando las diferencias dentro de cada mesa. Este fue un elemento positivo de la metodología pues evitó la dispersión que provocan los cientos de talleres realizados al mismo tiempo en temáticas distintas, al que nos tenían acostumbradas los encuentros anteriores. Esto posibilitó que unas y otras nos escucháramos, que se pusieran a debate las diferentes concepciones. Y con ello fue posible identificar los puntos de encuentro y de diferenciación.

Las reacciones de las mujeres de las diferentes corrientes provocaron que en el Encuentro se produjeran subgrupos para profundizar en las posiciones en las que cada una se sentía contenida. Esta profundización más que un punto negativo de división de las participantes, fue un paso necesario, pues estábamos ante el inicio de una nueva manera de encontrarnos entre nosotras, basada en reglas de juego mucho más claras; un proceso de descubrimiento de la otra, de identificación personal, de intercambio de experiencias hasta ahora fragmentadas.

A nuestro entender, esta división permitió encontrar referentes válidos de posicionamiento, de entendimiento de lo que nos une y separa; algo que empezó a tomar forma cuando nos sentamos a dialogar las que nos sentíamos cómplices y convocadas por un mismo posicionamiento respecto del feminismo actual. El reto se plantea en la medida que estos encuentros entre corrientes se producen para profundizar y fortalecer las ideas comunes, pero no se quedan allí, sino que se plantean la incidencia en la construcción de la utopía feminista.

De nuestra parte, en el grupo que se autodenominó «feministas autónomas» encontramos una gran retroalimentación política cuando

visualizamos que otras mujeres de la región se habían estado planteando cuestiones como la autonomía en relación al Estado, en relación a ONGs que adquieren recursos a partir de la expropiación de nuestras luchas, ONGs que negocian nuestros principios fundamentales en esta ola de concertación impuesta, pensada y forzada por los diferentes mecanismos de sustentación del sistema. Una autonomía en relación a un tipo de cooperación internacional que por sobretodo negocia nuestros principios éticos y que aniquila nuestra capacidad organizativa, creativa y subversiva. Una autonomía que tiene como base fundamental la militancia y el compromiso que trasciende a un horario fijo de trabajo y que asume las más diversas formas creativas para «indigestar al patriarcado».

El VII encuentro de América Latina y el Caribe nos refuerza en retomar la propuesta política que sospecha de todo, en tanto está alerta a todo hecho que conlleve una ideología antidemocrática, violadora de nuestra integridad como sujetas históricas, actuando en presente y soñando futuros a partir de una reflexión crítica del pasado. Una propuesta política que no tiene como bandera la negociación en la búsqueda de pequeñas cuotas de poder, sino que transgrede y cuestiona las raíces mismas de una cultura que niega de arranque toda posibilidad de realización y trascendencia humana.

El VII Encuentro nos permite replantearnos la idea de que las utopías no han muerto, de que es posible seguir siendo feminista y continuar la ardua lucha y el gran reto de serlo, de que es posible no concertar con sectores que utilizan a las mujeres para justificar u ocultar las miserias de las que son responsables y sustentadores fundamentales.

El VII Encuentro nos enfatizó que a partir de las múltiples identidades y diversidades se hace necesario retomar los fundamentos feministas, mínimos comunes, para poder enfrentar al patriarcado y sus múltiples manifestaciones, de lo contrario nos diluiremos en la atomización, lo cual es un gran peligro para el movimiento.

En definitiva, este Encuentro nos plantea que se hace necesario debatir entre nosotras sin miedos, con madurez y respeto para poder trascender a una práctica política responsable.

Es por todo lo anterior que nos negamos a la idea de que el Encuentro fue un fracaso y un caos sin resultados; por el contrario, nos pone en posición de continuar construyendo y buscando los puntos de coincidencia a partir de los propios principios éticos de la propuesta feminista.

Nos negamos a idea de que fue un Encuentro sustentado en la violencia. Las pasiones salieron de nuestros cuerpos y de nuestras emociones. Las actitudes de protesta de muchas mujeres tildadas de violentas, las entendemos como parte de la reacción a un proceso no menos agresivo de exclusión y silenciamiento a la que la muchas de nosotras hemos sido sometidas por parte de nuestras propias compañeras.

Reivindicamos el derecho a disentir, a rabiar a enfrentar y a proteger con uñas y dientes una historia y una lucha legítimamente propia, en la medida en que la hemos construido día a día con nuestra ganas, nuestras lágrimas, nuestros cuerpos, nuestras energías.

Nos negamos, a la idea que éste será el último Encuentro Feminista. Por el contrario, ahora se hace más necesario reunirnos para debatir y producir nuevos entendimientos y acercamientos a la realidad, nuevas estrategias y formas de acción. Una de las formas de hacerlo es vernos cada tres años para inyectarnos de esa energía entre mujeres, necesaria para continuar combatiendo al patriarcado en todas sus manifestaciones.

Hacia futuro, deberemos construir puentes entre nosotras, aprender a pactar. Esto no pudo lograrse en el VII Encuentro, entendemos que no era el momento. El VII Encuentro cumplió con el papel que tenía que cumplir en ese momento: generar debate, despertarnos a la conciencia, provocarnos, incitarnos, develar, en fin, las máscaras que ocultaban las verdaderas caras de nuestro Feminismo de finales de siglo. Éste es el primer gran paso que se ha dado en pos de un real entendimiento entre nosotras.

El VII Encuentro reafirma nuestro ser feminista y nos retorna a la utopía. Por eso hoy nos atrevemos a decir, con mucha mayor convicción que:

¡¡¡LAS LOCAS UNIDAS JAMÁS SERÁN VENCIDAS!!!

Santo Domingo, mayo 1997

Hasta dónde nos sirven las identidades:[1]
repensando la política de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales

Una advertencia

El ejercicio que voy a hacer a continuación, es más que todo un ejercicio de provocación, de repensar lo pensado, de descorrer el camino andado dentro de la teoría y la práctica de la identidad. En este sentido, es un ejercicio. principalmente, de pensar en voz alta sobre ideas que me vienen mortificando hace tiempo y que insistentemente dejaba de lado, cada vez que se me incitaba a asumirme como yo no me asumía, a verme como yo no me veía, a caber en donde ya mi Yo no tenía espacio.

Ideas que resurgen y llegan a mí sin llamarlas, cada vez que pienso en esa cantidad de mujeres que no encajan en el término, que no se sienten como tales, pero que tienen que amarrarse a él; cada vez que pienso en ese gran número de dominicanos y dominicanas que siendo de piel oscura o de determinados rasgos físicos, que se asignan a la categoría racial de negro, no se definen a sí mismas/os como tales.

1 Una versión reducida de este artículo fue publicada en: *Revista Aportes para el debate,* 7. ALAI, Ecuador. La versión original fue publicada en: http://www.creatividadfeminista.org/articulos/identidades.htm

La importancia de la identidad para nuestros movimientos sociales

La identidad ha jugado un papel fundamental en la formación de los movimientos sociales contemporáneos, sobre todo, en los movimientos feministas y en el movimiento de lucha contra el racismo. Para poder ser, estos movimientos, al igual que otros nuevos movimientos sociales, como el de la comunidad LGTTB, por ejemplo, han tenido que partir de una recuperación positiva de la diferencia que a nivel social se les ha atribuido o asignado (identidad asignada) y por la cual han sido objeto de exclusión. Era la manera de deconstruir las imágenes negativas con las que se había cargado su diferencia. Esta fue también la manera de encontrarse con otros/as semejantes, construir el nosotras/os, identificarse como perteneciente a un grupo con el que se comparte la opresión y la exclusión. Esto permitió tempranamente la constitución y el desarrollo de estos movimientos: había cosas comunes que unían a las/os excluidas/os.

Ahora bien, el tema de la identidad es mucho más complejo que estas afirmaciones. La identidad ha sido, ayer igual que hoy, un concepto clave de nuestras estrategias, por eso, al hacer cualquier intento de análisis de nuestros movimientos y de las luchas emancipadoras, será necesario retomar el tema de la identidad, enfocando la mirada hacia lo que hemos entendido por ésta, el papel que ha jugado y las implicaciones de este quehacer identitario para el logro de esa sociedad de libertad, justicia y respeto por la que pretendidamente trabajamos.

De hecho, la discusión acerca de la identidad y de lo que ésta representa, ha ido adquiriendo vigencia en la teoría social, específicamente, dentro de la teoría feminista. Hoy en día, cuando nos topamos con posiciones que plantean el final de las ideologías (yo diría, al menos de las ideologías conocidas y de sus lógicas), nos encontramos también con una reconceptualización del sujeto, que como afirma Diane Elam (1997, 7), ya no se presupone como anterior al sistema jurídico de derechos, ni ante-

rior a la lógica de dominación; un sujeto sin esencia, que sin embargo apela a la identidad como forma no problematizada de existencia.

¿Quién soy Yo?

¿En efecto, qué ha sido la identidad, sino el sistema de regulación y control de las subjetividades, de manera que las y los individuos respondan a los patrones de poder preestablecidos? (Foucault, 1990). Cuando yo digo, soy mujer o soy negra, o soy las dos cosas, ¿a qué sistema de representación de mí misma estoy apelando? ¿Qué mecanismos de inteligibilidad estoy poniendo en marcha? ¿Qué significado tiene para quien me escucha el ser negra, el ser mujer? ¿Hay como tal, un ser «negro», una esencia negra? ¿Podemos en República Dominicana, en el Caribe hablar de una identidad negra?

Ciertamente el quién soy, el quiénes somos, ha sido objeto de grandes preocupaciones ontológicas desde el principio de la construcción del pensamiento filosófico occidental. Desde la teoría metafísica no se presupone la posibilidad de un sujeto sin identidad. En realidad, el «sujeto» es identidad, presupone una definición a priori, una claridad de lo que es, construida dentro de una lógica binaria de oposición, donde yo soy, en la medida justa en que no soy lo otro. Como ejemplifica muy bien Judith Butler (1990) con respecto a la identidad de género, «...la experiencia de una disposición psíquica del género o identidad cultural se considera un logro. [...] Este logro requiere del género contrario. Por tanto una individua/o es su propio género hasta el punto que no es el género contrario». Extrapolado a la identidad étnica o racial, habría entonces que presuponer, que una es una etnia, una raza, en la medida en que no es la(s) otra(s); una es negra en la medida en que no es blanca o «todo lo que no es blanco es negro», como nos ha querido hacer ver con mucho éxito la política racial de primacía «blanca», beneficiaria directa del concepto binario y excluyente de raza.

Con esta última afirmación entramos en el tema importante de quién o quiénes definen lo que soy o lo que somos. Si, como señala Foucault, está claro que los sistemas de poder producen los tipos de sujetos que necesitan para su permanencia, se deduce que estos sistemas de poder producirán y definirán las identidades necesarias para el control de los sujetos. En esta medida, quien soy dependerá en mucho de lo que a través de la socialización se ha determinado que sea, o se ha presupuesto que yo sea. Lo que pasa, sin embargo, es que este proceso de ajustamiento a unos parámetros fijos de modalidades de existencia, no se da sin contratiempos, ya que: primero, el sujeto es una construcción, nunca una naturaleza, y se encuentra permanentemente en actuación, no es pasivo; segundo, porque este sujeto, se encuentra y tiene que actuar frente a una realidad compleja, cambiante y heterogénea, donde las exigencias de fidelidad y adhesión a identidades son tan múltiples como las regulaciones múltiples de subordinación. De ahí entonces que, como señala Diane Elam (*Idem,* 6) la identidad «no es natural ni estable». Como ella misma señala, el problema ha estado en asumir que lo es.

La construcción de la identidad

En efecto, las subordinaciones han producido sistemas de diferencias artificiales, estáticas, estables, predeterminadas, que han llevado a la construcción de estereotipos de identidad, que se asignan a las/os individuos, de acuerdo a determinadas características, regularmente físicas, que comparte con un grupo determinado. Así, si eres de un sexo determinado, se presupone que deberás tener un género determinado; si eres de un determinado color de piel y tienes unas determinadas facciones, es decir, si se te asigna una raza, se presupone que deberás tener una forma particular de comportarte, de mirar el mundo, de relacionarte, de espiritualidad. Que esto sea cierto o no, no es sólo el problema, también lo es, el comprender, que la existencia de estos

elementos comunes tiene que ver con una historia común de opresión, más que con una naturaleza común. ¿Qué es ser mujer, más que lo que nos han dicho que seamos, lo que se nos ha impuesto, lo que nos ha encarcelado? ¿Qué tienen las mujeres y las/os negras/os en común más que aquello que sirvió para su opresión? Dime una característica de un grupo subordinado y te hablaré de su subordinación.

El sistema de construcción binario de identidades ha operado en detrimento de la posibilidad de opción de las personas, en detrimento de la necesidad de búsqueda y construcción de subjetividades distintas, múltiples. Ha sido una camisa de fuerza para la expresión mayúscula y el respeto a la diversidad, en tanto sólo son aceptadas y permitidas determinadas identidades prefijadas por el sistema. Digámoslo así, las diferencias pugnan por salir dentro de un sistema que no las acepta, que no reconoce su existencia. La constitución de las identidades de género, raza, etnia, etc., se convierte en un verdadero ejercicio de represión, de regulación y sujeción de los sujetos, que, como señala Teresa de Lauretis (1991), «es sujeto en los dos sentidos del término: sujeto a las restricciones sociales y, no obstante, sujeto en el sentido activo de hacedor y usuario de la cultura, empeñado en la autodefinición y la autodeterminación.»

Así, como continúa señalando Lauretis, «la conciencia no es el resultado sino la condición de un proceso. La conciencia de sí, tanto como la conciencia de clase o la conciencia de raza –por ejemplo mi conciencia de ser blanca– es una configuración particular de la subjetividad o de los limites subjetivos, que se produce en el punto de intersección entre significado y experiencia».

Se concluye, entonces, que la identidad nunca es el fin, sino el principio de la autoconciencia. Apelar a identidades prefiguradas, delimitadas, polarizadas, no es más que contribuir a la perpetuación de la lógica de opresión.

Tendríamos aquí que dar un salto de conciencia, y descubrir que para los grupos subordinados y excluidos, la identidad no es nunca una identidad autodefinida, tanto, como la idea que tiene el poder de lo

que somos. Esto que es la «mujer», no es tanto sí misma, como lo que han dicho los hombres que es o que debe ser, al igual que los «negros», no son tanto negros, como lo que los blancos han dicho que son.

Aquí, me place citar a Françoise Collin (1995, 12), cuando nos recuerda que:

> El sujeto es presa de otro, está alterado y por eso mismo es por siempre inadecuado respecto de si mismo. El procedimiento de dominación consiste en sustraerse a esta alteración, instituyendo al otro en lugar del objeto y sustituyendo el diálogo con el otro por un discurso sobre el otro. [...] los hombres en lugar de ponerse a la escucha de lo que dice y actúa una mujer, han querido secularmente decir lo que es una mujer, lo que son las mujeres, asignándoles, a la vez, una definición y un lugar como si, eternos destinadores de la palabra no pudieran volverse sus destinatarios...[...] paradójicamente esta incapacidad o este rechazo a oír lo que no está ya pre-oído puede afectar también a aquellas o aquellos que se erigen en portavoces de un grupo minorizado, ya que todo «representante» se hace una idea limitativa de lo que representa.

Con esto, sin embargo, no estoy haciendo un intento de descartar la posibilidad de construcción de identidades, más allá de estos sistemas de opresión identitarios. No creo que fuese posible la existencia de un sujeto que no supiera, al menos temporariamente, lo que es o lo que no es o quizás mejor, en lo que está-; lo que estoy tratando de afirmar, es la necesidad de evaluar la política de identidad como restrictiva, más cuando se trata de aplicar a contextos como el caribeño y dominicano, en donde la procedencia, el origen es tan múltiple, como las fusiones que de él se obtienen.

Como señalaba el pensador martiniqueño Edouard Glisant, cuando estuvo recientemente en el país: «el caos tiende hacia algo que ha germinado ya en el Caribe: la criollización». El Caribe, es una prefiguración de lo que sucede cuando las fronteras entre culturas, en-

tre identidades, se borran y entrecruzan, dando lugar a lo nuevo. La complejidad identitaria de los pueblos compuestos -ésos que nacieron de la eliminación de otros pueblos-, nos ha colocado ante la disyuntiva de apelar a una de las identidades primarias o a reconsiderar la posibilidad de que, ampliar el abanico de posibilidades, tiene ya valor en sí mismo, y es un acto de liberación.

¿Valdría la pena, en este sentido, continuar apelando a la necesidad de construcción de identidades nacionales? ¿En el contexto caribeño, y en el caso dominicano en particular, será necesario apelar a la construcción de una identidad negra en mujeres y hombres de piel oscura? Si es cierto que a este pueblo mestizo, producto de su singular experiencia de sometimiento al patrón cultural dominante, le ha sido impuesto un proceso de hispanización durante más de quinientos años, ¿podría, convenientemente, una política de identidad, hablar de reconocimiento de una identidad negra que poco ha existido? ¿Un pueblo que lleva más de quinientos años llamándose y tratando de ser una identidad, no es acaso ya en gran medida, esa identidad? ¿De qué manera, lo que habría que empezar a pensar es lo que queremos ser, y cómo incorporar allí el reconocimiento, no de unas identidades prefijadas y definidas dentro del sistema binario de representación conocido, sino de unos orígenes múltiples, en los que habría que incorporar el reconocimiento de un origen africano que nos ha sido ocultado sistemáticamente, pero que puede rastrearse entre las fisuras de las nuevas identidades que somos hoy?

Sexo, género y raza como constructos sociales

Si el género es, como señala Butler «el significado cultural que el cuerpo sexuado asume», no puede afirmarse que un género, necesariamente sea la consecuencia de un sexo; entonces podríamos decir, asumiendo el concepto de raza social propuesto por Ochy Curiel (1998),

que la raza no es tampoco la consecuencia de unos determinados rasgos fisonómicos. En realidad, tanto la raza, como el género son ficciones, son constructos culturales, que sólo tienen sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y de sus significados, para su control.

Más aún, queda por verse, sino es que ya estamos claras/os, de que siendo el cuerpo, también una construcción social, producto de siglos de ejercicio de unos determinados roles y unas determinadas identidades, no son también los sexos y las razas (no ya como categoría social, sino biológica), una ficción. En el contexto de la teorización sobre la raza, es ya consensuado admitir que ésta, no es una categoría válida de clasificación, en tanto no es demostrable su existencia científicamente. En lo que concierne al sexo, se avanza más despacio, y nos encontramos con una investigación en ciernes sobre los límites de esta diferenciación dual de los sexos, y su carácter de pre-social o de inmutabilidad.

Lo que sí deberemos tener en cuenta es, que estas ficciones actúan como verdad y que en los contextos cotidianos, se han establecido mecanismos que permiten perpetuar la creencia de una coherencia interna y una causalidad entre sexo-género y fisonomía-raza. Tanto uno como otro necesitarán del sistema binario y polarizado, así como de una presión constante a la definición, entendiéndose que todo lo que no entra dentro de las identidades predefinidas, no tiene derecho a ser; en concreto es una autonegación que necesita ser inducida al encuentro de su «verdadera» identidad.

Las múltiples identidades y sus intersecciones

Más allá de estas similitudes, hemos vivido dentro del movimiento feminista, tensiones muy fuertes producidas por la necesidad de reconocimiento de las múltiples opresiones que viven las mujeres, que las hacen ser sujetas de múltiples identidades. La ilusión de una iden-

tidad común entre las mujeres ha llevado a una política de representación que reproduce el sistema de exclusión y privilegio entre las propias mujeres, de acuerdo al grupo de identidades de otro tipo (raza, etnia, clase, opción sexual) que asuman las mismas.

Por igual, se han producido tensiones fuertes entre el llamado movimiento negro y el movimiento feminista, siendo que en el primero ha surgido un rechazo amplio al reconocimiento de la existencia al interior de la comunidad negra, de la subordinación de las mujeres, así como de otras formas de opresión. Las disputas por la hegemonía de la causa primera de subordinación y exclusión han sido constantes, al punto que han condicionado la fidelidad a una u otra identidad. Lo que ha pasado innumerables veces es que las mujeres, doblemente subordinadas como mujeres y como «negras», han tenido que priorizar una de sus opresiones. Sólo para poner un ejemplo traigo aquí el caso de O.J. Simpson, donde las mujeres negras norteamericanas se vieron en la encrucijada de optar por admitir que Simpson era un homicida y agresor de las mujeres, es decir, denunciar la doble moral patriarcal, o por denunciar la doble moral de la justicia blanca y en lo concreto, defenderlo. Como sabemos, las mujeres afroamericanas decidieron que su primera lealtad era con la comunidad negra, y se hicieron así cómplices del sistema común de subordinación de las mujeres que atraviesa, tanto a la sociedad blanca como a la afroamericana.

Dentro del feminismo la cosa ha ocurrido al contrario, siendo que las negras han tenido que subordinarse a la primacía de origen blanco, productora de teorías y de los discursos interpretativos de las mujeres. En esa medida, han quedado la mayoría de veces excluidas. Cuando se ha intentado dar un giro a esta situación, lo que ha pasado, es que se ha caído en la trampa de la jerarquización de las opresiones, o peor aún, en la política de la representación en base a la identidad, en donde se asume el compromiso de dejar hablar a la diferente, en tanto se entiende que la diferente es excepción, que debe representarse a sí misma y siempre a sí misma. En este sentido, la mujer negra siempre represen-

tará a la mujer negra, la indígena a la indígena, la lesbiana a la lesbiana. No se concibe que éstas, al igual que las blancas o las heterosexuales, puedan representar «una posición política que no necesariamente tenga que ver con el hecho de ser ellas [lo que son, o lo que se presume que son aparte del ser mujer]». (1997, 5). En este sentido, como pasa en el sistema de poder falogocéntrico, se parte de que hay unas identidades centrales, universales, y de que hay derivados de identidades.

Hasta ahora, la estrategia del movimiento de mujeres negras dentro del feminismo, ha sido el de incorporar la categoría de exclusión por raza al interior del discurso de las identidades, asumiendo la idea de múltiples discriminaciones que operan en las mujeres; ha sido también el recurso al respeto a la diversidad, asumiendo en todo momento el sexo-género como el eje primario y común de opresión. Por todo lo expuesto anteriormente, esto ha tenido un efecto moderado; todavía las negras, las indígenas, las lesbianas, son colocadas en las mesas de los paneles en representación de su llamada identidad y no por el valor de sus discursos y sus aportes teóricos, y cuando esto pasa, nunca se las identifica por su identidad particular.

El problema queda planteado en términos de la manera en cómo el feminismo va a lograr ser el espacio de todas al mismo tiempo, ¿apelando a una solidaridad de identidad primaria?

Como bien comienzan a señalar las feministas de la decontrucción y de la indecibilidad, apelar a una identidad común de las mujeres comienza a resultar un ejercicio poco movilizador, cuando no legitimador, del sistema binario de poder. Las mujeres no son las mujeres a secas y tenemos que ir profundizando acerca de los procesos de subjetivación de las mujeres, a partir del entrecruzamiento de las variables múltiples de identidad: sexo, raza, clase, orientación sexual.

En este sentido, «¿Qué pasa cuando un individuo se identifica con múltiples categorías de diferencia? ¿La lesbiana negra, es primero una negra, después una lesbiana, y después una mujer? ¿O es vista como una lesbiana negra, que primero es una lesbiana, luego una ne-

gra, y luego una mujer? ¿El ama de casa blanca, es primero blanca, luego una ama de casa, luego heterosexual, y luego una mujer?» (Elam, *ídem,* 5).

De la política de Identidad a la política de identidades múltiples, abiertas, de las posibilidades infinitas. La política de la reconstrucción.

A estas alturas, deberemos estarnos preguntando si es cierto que la política de Identidad –(con mayúsculas, para denotar sustantivo, definición)– sólo serviría para los intereses de los grupos de poder institucionalizado. Entonces, ¿cuál sería la política posible para trabajar con la realidad de los grupos subordinados y excluidos que ostentan determinadas identidades comunes? En pocas palabras, ¿Cómo liberarnos sin saber quiénes somos, sin valorar lo que somos? ¿Cómo aglutinarnos y convocarnos sin apelar a una identidad común? He aquí la encrucijada, y las respuestas están abiertas; apenas comienzan a vislumbrarse.

Aquí me parece importante el recuperar las propuestas de la tradición del feminismo de la diferencia, con quien comparto parte del análisis de la subordinación de las mujeres, aunque me aleje de los corolarios que formulan. Me parece que tanto la propuesta de Luce Irigaray, como la revolución simbólica de Luisa Muraro, nos llevan a tener que admitir, de hecho, la necesidad de reconstrucción de una genealogía de las mujeres, entendiendo a éstas, no como un sujeto estable de identidad, sino como un sujeto permanente de subordinación, y por tanto, un no sujeto, en el sentido de autodeterminación.

Habrá por igual que apelar a la restitución de los orígenes africanos de nuestra identidad de hoy, no para ser africanas/os, ¡como si pudiéramos!, después de quinientos años de intentar sistemáticamente olvidarlo y de aspirar a lo blanco; no para pretender un nombre, una identidad estática, limitada y homogeneizadora, no para perpetuar lo que somos hoy, esa mescolanza de seres que intentan olvidar parte su procedencia, o que sistemáticamente, se les ha hecho olvidar (como a

las mujeres), lo que queda de ésta en sus cuerpos, e intentan asimilarse a lo que se les ha enseñado como ideal de ser (lo blanco, lo europeo, lo masculino); sino para que, partiendo de este reconocimiento de lo que hemos sido y lo que somos, partiendo de un reconocimiento de los mecanismo de incitación, de subyugación que han operado en estas definiciones de identidades, comencemos a abrirnos a las posibilidades de construcción de nuevas identidades, no prefiguradas, ni estables, ni polarizadas, para comenzar a reconocer en nosotras/os lo que no encaja, lo que hemos tratado de ocultar para ser aceptadas/os y reconocidas/os dentro del sistema binario de identidad. Comenzar a revalorizar estos pequeñísimos espacios de deconstrucción, como espacios de subversión de la lógica falogocéntrica de construcción del poder como dominio. Dejar de considerarlos un problema, una falta de identidad, una negación de lo que «verdaderamente» se es.

Concuerdo con J. Butler en que no hay Identidad tras las categorías prefijadas de subordinación, tras la imagen desvirtuada de lo que se pretende que sea. En ese sentido, considerar que lo que soy es la lógica del dominio, me lleva a afirmar junto con Collin (1995, 11) «que no puede matarse al amo sino matando también al amo que está en una/o». El reto está en cómo construir una política que abandona lo fácil de la certidumbre que nombra en la partida, para luego deconstruir lo nombrado.

Santo Domingo, junio 1999

Bibliografía

Butler, Judith (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

Collin, Françoise (1995, agosto). Praxis de la diferencia: notas sobre lo trágico del sujeto. *Revista Mora*, 1, pp. 1- 12

Curiel, Ochy (1998, octubre-diciembre). Las mujeres afrodominicanas: interpelación de las variables género, etnia y clase: una visión feminista. *Revista Ciencia y Sociedad*, XXIII (4)

De Lauretis, Teresa (1991). *Estudios feministas - Estudios críticos: problemas, conceptos y contextos: el género en perspectiva.* México, D.F.: UAM.

El feminismo en Italia (1990, septiembre). *Revista Debate Feminista*, I (2),

Elam, Diane (1997, octubre). Hacia una solidaridad sin fundamento. *Revista Feminaria,* 20, pp 1-14.

Foucault, Michel (1990). *Historia de la sexualidad* (Vol. 1: La voluntad de saber). Buenos Aires: Siglo XXI.

Glisant, Edourt (1999). *La antillanidad y la relación de lo criollo con lo universal: notas personales.* Conferencia magistral presentada en el Coloquio Internacional sobre Identidad y Representaciones Culturales, Santo Domingo, República Dominicana.

Irigaray, Luce (1992). *Yo, tú, nosotras.* Madrid: Cátedra.

La política de identidad en la era pos-identitaria[1]

Aceptada ya la existencia de la Diferencia y su necesidad de integrarla, aún seguimos preguntándonos cómo se hace eso: (¿será que es posible integrar a esa otra[2] que no es? ¿Será que al fin «será» ése que no es, al ser integrado? ¿Será que ésta es la lógica de la pregunta o hay en ella una trampa?).

Hará ya más de treinta años de la salida pública de los llamados *nuevos movimientos sociales*. Eran los años setenta y en Francia, Inglaterra, Alemania, EE.UU., Brasil, México, el movimiento feminista, el afro-americano, el de minorías étnicas, inmigrantes, lesbianas y homosexuales, empezaron a salir a la calle y a alzar la voz, reclamando el reconocimiento de su llamada «especificidad». Denunciaban el sistema sociocultural excluyente y opresivo que les utilizaba e invisibilizaba al mismo tiempo. El primer grito, se convirtió en coro y no cedió en su lucha por el reconocimiento. Reconocimiento que se tradujo, al menos en EE.UU., en programas sociales de bienestar dirigidos a estos gru-

1 Este trabajo fue presentado en el II Congreso iberoamericano de estudios de género, Salta, julio 2003. La versión original fue publicada con el nombre «La política educativa perforada por la política de identidad en la era pos-identitaria» en: *Identidades*, revista interdisciplinaria de estudios de género, 1.

2 «Otras» lo acojo en el sentido propuesto por Victoria Sau Sánchez (2000) quien señala acertadamente: «la inferiorización de otros individuos que no sean las mujeres, bien en el seno del propio grupo, bien fuera del mismo, lleva aparejada una tarea de feminización que, además, no puede ser llevada a cabo sin violencia y que pasa por colocar a los feminizados en condiciones iguales o muy semejantes a las de las mujeres...» (p. 184-185)

pos, en los llamados programas de acción afirmativa, y en la política del multiculturalismo.

En muchos de los países en que estos movimientos han sido fuertes, las políticas educativas y sociales se vieron particularmente afectadas como ámbito especial de acción. Las instituciones educativas y los programas de servicio y apoyo social se convirtieron en los ámbitos experimentales de atravesamiento del sujeto omnipresente, monolítico, estable, legítimo de la democracia liberal moderna. Y asimismo, en los espacios de la contra respuesta.

Para los noventa, un fuerte debate sobre el multiculturalismo se abrió, y en plena instalación de una nueva etapa de la economía liberal de mercado, se retrocedió en mucho del camino aparentemente avanzado, cuando las ideas neoconservadoras revitalizadas en un escenario favorable, retomaron con fuerza la escena pública[3].

Para completar, y no menos importante, un escenario aún más complejo se perfilaba ya en tono amenazante, como la llegada de la tormenta: luego de un largo recorrido, el posestructuralismo tomaba forma de corriente principal dentro de la filosofía, augurando «el abandono de la categoría de sujeto como la entidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de la conducta por ser la fuente de la acción» (Mouffe: 1999, 109). Las implicaciones de esta nueva mirada sobre el sujeto, sería fundamental en el debate sobre la política de identidad,

3 El pensamiento conservador no aparecía de la nada, había estado allí desde finales de los sesenta, cuando, nos recuerda Chantal Mouffe (1999, 25), «se organizó un movimiento «neoconservador» para defenderse del «exceso de democracia». Alzando el espectro del «precipicio de igualdad», este grupo, constituido por prestigiosos intelectuales... lanzaron una ofensiva contra la ola democrática de los diversos movimientos sociales de esa década» y parte de su denuncia se basó en «el peligro que esta explosión de reclamaciones igualitarias plantea al sistema basado en la autoridad». Más recientemente, en los noventa, como nos advierte Mouffe, la ofensiva ya no será contra la democracia, sino contra el liberalismo, al que se acusa de «destrucción de los valores de la comunidad y el deterioro progresivo de la vida pública» (Idem, 44) y en él confluirán, paradójicamente, izquierdistas y conservadores.

inaugurado con la crítica al multiculturalismo, pero excediéndola en amplio margen.

Mientras tanto, no es sino a partir de los noventa que en América Latina, muchas de estas preocupaciones van a ser planteadas en medio de procesos amplios de reforma estatal y política, y en medio de cambios importantes al interior de los movimientos sociales y de la academia. Así, la paradoja de la llegada, cuando otros ya estaban de vuelta: cuando en Latinoamérica nos acercábamos a una política del sujeto identitario, en los países centro, un cuestionamiento abrumador se abría a la política de identidad desde dos frentes importantes. En primer lugar, desde la política misma, con un balance no muy alentador de los resultados de más de una década de implementación de las políticas de inclusión y reconocimiento, a la par de una reactivación y rearticulación de los grupos conservadores; y en segundo lugar, y complejizando aún más el campo, desde la filosofía misma, proclamando en voz cada vez más alta de la muerte del sujeto.

No pasaría mucho menos para nuestros países, que lo que le pasaría al feminismo a nivel intercontinental; justo cuando empezábamos a ponernos cómodas, justo cuando no había más proclama que el sujeto y que todos/as, ¡al fin!, lo seríamos, aparece con más claridad que nunca en el horizonte, la advertencia, el desdibujo, el fantasma que sentenciaba que habíamos muerto, dictamen trágico para quienes aún no han nacido. «La era de la representación y de la autorepresentación se derrumba[ba] [así] en el despliegue de la presencia-ausencia». (Collin: 1995, 3). La crítica del sujeto advenida desde la filosofía, parecía inaugurar un derrumbamiento de lo político y del pensamiento de lo político.

Ante ello, una no ha dejado de preguntarse, ¿qué sentido cobra para la política feminista este descentramiento, en el momento en que la sociedad se nombraba en plena tarea de centralización ampliada, de subjetivación de lo periférico, de intento de comprensión y aprehensión del Otro(a) que no es Uno? Si, lo que hasta

ahora la política había solicitado era el reconocimiento de esos diferentes, si ha sido tan largo el proceso de aceptarlo: ¿cómo es que ahora se nos dice que ya esto no nos sirve?

Haciendo estas reflexiones, una no puede dejar de pensar en el dilema del que Nancy Fraser (2000) nos habla atinadamente en su trabajo «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista», y que sin embargo, a la luz del trecho ya recorrido por la teoría y por la política, parecería prontamente superado, en los términos en que ha sido expuesto. Me pregunto, será posible, y aún más, tendría aún sentido este dilema? ¿Cómo lo replanteamos hoy y cómo se resuelve?

El referente de identidad y la ilusión de lo estable

Después de dos siglos de creencia y fe en el sujeto libre e igualitario, hijo de la Ilustración, una no deja de asombrarse del descalabro. Hasta hace poco, una caminaba fresca y segura por los senderos de la historia, en la confianza de acercarnos, progresivamente, hacia el porvenir augurado de la consecución del proyecto universal humano, ése concebido prolijamente por la modernidad y el patriarcado, como la realización plena del *Hombre* también universal.

Ese sujeto centrado, racional, homogéneo, constituido en el fin y el medio de la política, aparecía como nuestra lucha, como la aspiración colectiva, como una conquista de todos; así, que en esa creencia, nunca había sido cuestionado en sí mismo. Se cuestionaba la no pertenencia a *él*, la imposibilidad dada por los límites de la democracia real de incluir a determinados grupos, grupos cuya aspiración máxima no era destituir ese sujeto, sino instituirlo en más, haciéndolo propio, reclamándolo para sí legítimamente. Los movimientos sociales e ideologías de la más diversa índole han dicho «ese sujeto también nos pertenece», «dennos lo que nos han negado», «restitúyannos en nuestra

hombredad», «legítimamente exigimos: inclúyannos en la repartición de la herencia, afíliennos, dennos el nombre», «padre reconóceme como tu hijo». ¿Acaso, no ha sido esto, en parte, el marxismo, el feminismo, el movimiento negro...?

Aunque parezca lo contrario, mucho de ello ha constituido la tarea de la política, y en particular, de la política de identidad. Un doble discurso atravesándola. Al igual que el feminismo o la lucha antirracista, un avatar surcando el cometido. Reclamar para sí una singularidad, pedir reconocimiento de ella y, al mismo tiempo, aspirar al sujeto. Así; reconocimiento, afiliación, legitimidad final de aquél que se enfrentaba.

La razón, entonces, de la pasión política no era la destitución sino el lamento, no era la ilegitimación, sino la rectificación. El lamento de la no pertenencia, la rectificación de ser incluidos.

Siendo así, el sujeto fue doblemente legitimado; por quien lo instituyó y por aquellos(as) a los que le fue instituido. Nunca mayor esplendor que cuando la categoría de sujeto fue también asumida por aquellos a quienes no les era propia, por aquellos a los que les había sido negada. No lograría mayor universalidad que cuando confluyeron en ella todas las identidades subalternas. A cambio de la afiliación, algunas se integraron y fueron legitimadas, pasando su reclamada singularidad a un segundo plano o a ser parte del folclore.

El folclore es lo que queda después de la admisión. ¿O no es acaso, la madre indígena, vestida con su pollera amplia de colores, con su chinela y su aguayo, ésa misma que solicita el derecho a la educación, la que no está dispuesta a que su hija reciba una educación en lengua natal dictada por docentes de su propia comunidad, alegando trato igualitario?

> «No salgas al sol», mi mamá me decía cuando quería salir a jugar. «Si te pones más oscura pensarán que eres una india. Y no te ensucies la ropa. No quieres que la gente diga que eres una mexicana puerca». (Anzaldúa: 2001,129)

¿Nos es acaso ajena esa escena de la película *«Recursos humanos»*, en donde el hijo profesional, el orgullo del padre porque ha superado su clase y que se ha rebelado ante la posibilidad de ingresar al grupo opresor y oprimir a los que antes fueran los suyos, le reclama al padre su sumisión absoluta al esquema de poder, su aceptación de la superioridad del patrón, su propia minimización, su deseo de ver a su hijo convertido en amo?

> «...he pasado más de treinta años desaprendiendo la creencia inculcada en mí que ser blanco es mejor que ser moreno... Y es apenas ahora, que el odio de mí misma, el que pasé cultivando durante la mayor parte de mi adolescencia, se convierte en amor.» (Anzaldúa: ídem, 135)

Y es que, quizás, el mayor triunfo de la operación de subordinación, es la asimilación de los valores del amo por el esclavo, o debería decir, la asimilación del Uno por el Otro(a). Porque si la voz lacaniana nos recuerda que todo *yo* está atravesado, que todo sujeto está perforado por la mirada del otro, que el Uno sólo se realiza a través del Otro, también deberíamos señalar junto a Derrida, que esta operación es desigual, en tanto la lógica binaria denunciada, no sólo instala dos unidades de sentidos opuestos, sino que fija a una de ellas como central, convirtiendo a la otra en derivada, en aquella, cuya razón de ser es la oposición, el llevar a cabo su acto de *otredad*, de no ser Uno.

Así, el acto de atravesamiento no es tan recíproco. Como nos advierte Butler, la lógica binaria que opera el sistema sexo-género-deseo (pero también todo sistema de sujeción) sirve para asegurar su estabilidad: una es mujer en la medida en que no es hombre, una es lesbiana u homosexual en la medida en que no es heterosexual, una es negra o india en la medida en que no es blanca. Hay identidades que están como contención, como par inferior que recuerda la superioridad, como subordinación que fija y mantiene los límites del área restringida de lo Uno.

El atravesamiento recorre al Otro(a), que aprende la legitimidad del sujeto céntrico y aspira a él, que abriga el desprecio por su propio *no-ser* al verse con los ojos del amo, al incorporar su mirada, la mirada *del-que-tiene-la-potestad-de-otorgar-sentido*.

Cuando feministas, mujeres y hombres afroamericanos e indígenas, lesbianas y homosexuales, alzaron la voz dentro de este movimiento que se ha denominado política de identidad o de reconocimiento, no siempre lo hicieron corriéndose del lugar identitario a que habían sido confinados, sino reafirmándolo.

El «black is beautiful» o el «soy lesbiana porque me gusta y me da la gana», constituyeron un momento importante de nombrarse en público, de trazar un ámbito político de acción al definir un conflicto, un espacio de lucha, de tensión. El acto de nombrarse, de definirse, de darse una identidad colectiva, permitió la posibilidad de un *nosotras* o *nosotros* clave para la articulación, el proyecto y la actuancia. Este acto de reafirmación era un acto subversivo que daba un nuevo sentido a la diferencia, era nombrar en positivo aquello que había sido visto como vergüenza. Resignificación simbólica que permitía restaurar la dignidad robada, la posibilidad de ser, la legitimidad de la propia existencia.

En este acto mismo, sin embargo, el sujeto sujetado, no podía más que jugar a diferentes posiciones dentro de la misma lógica. Lógica binaria de dotación de sentido de la existencia. En su orgullo, ayudaba a la restauración de sus rejas.

«Estoy preso», decía, «pero soy, estoy vivo, existo». Y este *ser* algo remitía directamente a las reglas de juego emanadas del que *es*, del idéntico, del en *sí* mismo, *el-que-tiene-la-potestad-de-otorgar-sentido*. Así que en el mismo acto de resignificación y reconocimiento, se fijaba y reafirmaba la lógica productiva del poder.

La diferencia se convirtió en «la diferencia», esa especie de capacidad extraña que tiene la naturaleza de crear seres raros, anormales, torcidos que habrá que enderezar. La educación se constituyó en una suerte

de esperanza, de regocijo para los menos agraciados, los desfavorecidos, los en falta… «los diferentes».

Como nos recuerda bell hooks (1992), «el Otro reconocido debe asumir formas reconocibles». El estereotipo es afirmado, el Otro es devorado como producto-mercancía cultural y en la operación, es descargado de todo lo que resulte ofensivo o amenazante para la supervivencia del sistema:

> «Desde la perspectiva del patriarcado capitalista de la supremacía blanca, la esperanza es que los deseos de lo «primitivo» o las fantasías sobre el Otro puedan explotarse continuamente, y que tal explotación ocurra de una manera que reinscriba y mantenga el status quo» (hooks: ídem,18).

Y así fue el espectáculo, la escenificación de la inclusión: el United color of Benetton, la educación multicultural, San Francisco la capital gay del mundo, las mujeres al poder.

En medio de la fiesta alguien gritó ¡cuidado! Y el debate fue reabierto nuevamente. ¿Qué se destituía y qué se reorganizaba con la política de identidad? ¿Por qué el mercado parecía tan a gusto y dispuesto a colaborar con esta política? ¿De qué forma cambiaba el escenario político? Una buena parte del «examen crítico» provino de la teoría feminista cercana al posestructuralismo, a la metodología deconstruccionista propuesta por Derrida y a la propia política de identidad.

Judith Butler se preguntaba a principios de los noventa: «¿En qué medida el esfuerzo por localizar una identidad común... puede impedir un cuestionamiento radical de la construcción política y la reglamentación de la identidad?». «¿Qué relaciones de subordinación y exclusión se mantienen involuntariamente cuando la representación se convierte en el único interés de la política?» Y en su prefacio a la primera edición castellana de *Género en disputa* (2001),

señalaba: «La movilización de las categorías de identidad con miras a la politización siempre sigue estando amenazada por el prospecto de que la identidad se convierta en un instrumento del poder al que nos oponemos».

Para América Latina el dilema no ha sido menos trágico. En un contexto complejo de dictaduras, posdictaduras, democratización, lucha armada, revolución, contra-revolución, dependencia, modernización tardía, neoliberalismo, imposición de programas y agenda pública por parte de la banca multilateral, la fiesta de la identidad ha tomado una diversidad de formas en la agenda política y pública, siendo asumida de muy variadas maneras y entusiasmo entre países y al interior de los mismos. Para la mayoría, cuando sonó el llamado de alerta apenas empezábamos, así que la voz de advertencia ha estado presente casi desde el principio, escindiendo el accionar y las posturas al interior de los movimientos. Ello, sin embargo, no ha impedido la intervención estatal que escuchando sólo lo que estaba dispuesta a escuchar, o lo que efectivamente podía, ha implementado en mayor o menor medida, una política de reconocimiento que dentro del nuevo contexto globalizador, ha sido traducida en programas de compensación y focalización.

El dilema redistribución –reconocimiento

Nancy Fraser (2000) señala acertadamente, cómo la «lucha por el reconocimiento» se ha convertido en una de las formas fundamentales de la política, y cómo este movimiento, se ha dado a la par de un retroceso en la centralidad de la distribución y la explotación económica como fin último de la acción transformadora. Se pregunta en qué medida «la identidad de grupo reemplaza al interés de clase» e intenta sustentar la tesis de cómo «la justicia hoy en día precisa de [estas] dos dimensiones: redistribución y reconocimiento», ya que, a pesar de los dilemas que surgen cuando se intenta dar respuestas a ambas simultáneamente,

«la desigualdad económica y la falta de respeto cultural se encuentran en estos momentos entrelazadas, respaldándose mutuamente».

Más allá de los distanciamientos que hago con algunas de sus afirmaciones de la primera parte del ensayo –donde intenta establecer un esquema de comprensión de la diferenciación entre los objetivos de la lucha de clases y del feminismo, en términos de que la primera, busca su propia abolición, y el segundo, actúa de forma ambivalente ya que en el ámbito de la redistribución, aspira a la desaparición de los géneros, pero en el ámbito de lo cultural, aspira al reconocimiento, y por lo tanto, a su perpetuación– me parece que el texto, en su segunda parte, hace un aporte importante para la comprensión de las diferencias de consecuencia, entre las políticas de afirmación y las políticas de transformación, que puede servirnos.

Como en la segunda parte del ensayo ella nos hace pensar, me pregunto si podríamos decir que sigue siendo el reconocimiento, la segunda categoría del binomio que intenta definir como dilema, ya que más que traer otra vez el tema del reconocimiento como objetivo de la política feminista, de lo que se trata es de cuestionar los supuestos mismos sobre los que la identidad ha sido pensada y construida[4].

Siendo así, me parece errado su argumento inicial de que «la solución a la justicia cultural... consiste en una clase de cambio cultural o simbólico. [Lo que]... implicaría una revaluación dinámica de las identidades denigradas y de los productos culturales de los grupos difamados. [Y] también implicaría reconocer y valorar de manera positiva la diversidad cultural» (Fraser: 2000, 132). Porque como ella señalará más adelante «una cosa es conceder reconocimiento a identidades

4 Me pregunto en este sentido, si el análisis que realiza en la primera parte del ensayo, intentando establecer las diferencias en torno a la problemática de la «redistribución» y de lo que llama «reconocimiento», no resulta limitado en términos conceptuales, dado que, como ella concluye, esta óptica de comprensión del problema ha sido dada más que nada desde la corriente multiculturalista, tan extendida en los EE.UU. y a nivel continental, para asimismo, ser actualmente el centro de un debate y crítica importante.

existentes que están siendo infravaloradas, y otra, transformar las estructuras simbólicas, y como consecuencia, alterar las identidades de la gente. En este sentido, el cambio cultural y simbólico implicará, más que la integración de lo marginal, la transformación misma de lo instituido, de lo integrado, de lo normativo.

Resulta así importante su señalamiento respecto a que, quizás la centralidad del dilema está en otro lugar: no es que no haya una relación de doble vía entre el programa cultural y el programa socialista, sino que en la sociedad patriarcal capitalista, esta relación es falseada a través de un fraccionamiento en la mirada y la producción de pseudo soluciones que de ella surgen.

Si hay algo que nos queda claro, después de estos años de difusión y defensa del multiculturalismo y de su revisión a partir del trayecto recorrido, es la necesidad, señalada por Fraser, del desarrollo de una «perspectiva aún más radical [que] precisaría de la transformación total de los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación de modo que pudiera cambiar el sentido que cada cual tiene de sí mismo». Es, desde este lugar donde se puede llegar a comprender y a desarrollar una teoría adecuada, que dé cuenta de por qué, el llamado dilema entre la justicia económica y la justicia cultural -que en realidad convergen- es un falso dilema, puesto que sólo son posibles estos tipos de justicia cuando la transformación y no la afirmación, se vuelve el fin de la acción política.

Si esto es así, es necesario admitir junto con Fraser, las limitaciones que una concepción liberal de democracia -como la que tenemos hoy en día en nuestros países- nos impone, a fin de pensar y llevar a cabo nuevas formas de solución a estos problemas, más allá de las consabidas políticas de afirmación implementadas por nuestros Estados.

En este sentido, basta sólo echar una mirada a la manera en que las políticas públicas en nuestras democracias débiles y dependientes han respondido, para darnos cuenta de la similitud en el tipo de respuesta al problema de la redistribución y al cambio cultural.

Si queremos hacer un análisis efectivo, tendríamos primero que empezar cuestionándonos la forma misma en que son definidos estos problemas, de manera que se privilegian las consecuencias y no las causas. Así, a la cuestión de la justicia redistributiva o del poder en las relaciones de producción, ha pasado a llamársele «el problema de la pobreza», como si ésta fuera el problema y no su efecto, siendo entonces que no es a la pobreza a la que hay que «combatir», ya que ella subsistirá, mientras no se aspire a una transformación del sistema de producción capitalista.

Lo mismo ocurre con la forma de pensar el problema cultural de la misoginia, el androcentrismo, el eurocentrismo, la heterosexualidad obligatoria, la violencia, el racismo, la xenofobia, entre otros. Lo primero que se hace es fraccionar la mirada a cada uno de estos problemas, de manera que se ven desarticulados. Como derivado de la acción anterior, se pasa al desarrollo de estrategias fragmentadas de solución, que en realidad no van a mirar las causas sino las consecuencias observables en la sociedad. De esta manera, se tendrá la idea de que hay una cantidad de grupos excluidos socialmente, y antes de acudir a un análisis acerca de por qué esto ocurre a fin de encontrar las respuestas adecuadas, se definirán acciones de política para contrarrestar, minimizar y paliar esta falta de «integración».

Es así que finalmente, la forma en que es leída y *puede* ser leída la política de identidad por las democracias liberales, sólo atañe a soluciones efímeras e insatisfactorias, en realidad, a pseudo soluciones. De allí, lo que Fraser denomina «la política de redistribución afirmativa del estado del bienestar liberal» que no aspira a la desestabilización del sistema de diferenciación opresivo, donde *diferencia* equivaldría a *desigualdad*, sino que tiende a promoverlo.

Hay preguntas fundamentales que me formulo a partir de la lectura de este texto. Me pregunto, por ejemplo, si la política sólo tiene estas dos dimensiones de *redistribución* y *reconocimiento*, o si a la luz de las nuevas reflexiones y escenarios que hemos esbozado más arriba, ella

está colocada ante una problemática mucho más compleja que toca en su esencia, el tema del sentido mismo de la política y el tipo de sujeto a partir del cual ella es pensada.

Es por ello que no puedo concluir estas reflexiones, sin hacer algunos aportes o algunos comentarios acerca de cómo pensar la relación entre *política* y *deconstrucción*.

En primer término me pregunto, si siendo las identidades o mejor dicho, las posiciones de sujeto, productos del proceso de encuentro entre regulación y autonomía; una vez desestabilizadas las operaciones de regulación, las posiciones de sujeto no resultarían, a su vez, alteradas?

En este sentido, de lo que se trata es de incluir *la diferencia* o de buscar caminos que nos permitan complejizar la identidad del sujeto? ¿Cuando incluimos *la diferencia*, no estamos haciendo acto del ejercicio mismo de exclusión? ¿Quiénes son los iguales? ¿Quiénes son los distintos? ¿Tendremos una política general dirigida a «los iguales» y una derivada para «los diferentes»? ¿Quiénes serían en la sociedad y en las instituciones unos y otras? ¿O acaso, la diferencia no está potencialmente en cada una/o?

Pero, además, qué significa «el diferente»? ¿Estamos apelando a una idea de identidad como esencia propia del que *no-es-Uno*, del *Otro*? ¿De dónde salió ésa o ése diferente? ¿Llegó así a lo social? ¿Es previo a ella? Cuando hablamos de integrarla, de reconocerla a qué imaginario de diferencia estamos apelando? ¿A algo que las personas ya son o que van siendo, que van actuando, eligiendo, construyendo? ¿Reconocer la diferencia, más que *integrarla* no significará promoverla, incentivarla, fomentarla, asumirla como parte del ideal socio-cultural?

Me parece que las respuestas a estas preguntas, que no intentan despojarse de la complejidad en que se da el hecho social, no son sencillas. No podrían serlo, so pena de caer en el reduccionismo, en la parcialidad y en la rigidez. Es más, cualquier respuesta deberá atenerse a su vencimiento y su caducidad en el mediano plazo. Efectivamen-

te, creo que la política a seguir, no es una que asuma como tarea la promoción de un único tipo central de sujeto y que vea en la diferencia la existencia de sujetos derivados, sujetos excepción, sujetos marginales, a los cuales sólo mirará en cuanto tales, y sólo en cuanto ya no es posible dejar de mirarlos.

Me parece que en mucho, el multiculturalismo no ha podido dejar de ser eso.

Buenos Aires, 2002

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (1998). La prieta. *Debate Feminista*, año 12, vol. 24.

Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México D.F: Paidós.

Collin, Françoise (1995, agosto). Praxis de la diferencia: notas sobre lo trágico del sujeto. *Revista Mora*, 1, pp 2-17.

Fraser, Nancy (1995, julio-agosto). From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, vol. 212.

Hooks, Bell (1992). Devorar al otro: deseo y resistencia *Debate Feminista*, año 7, vol. 13.

Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.

Sau Sánchez, Victoria (2000). *Reflexiones feministas para principios de siglo*. Madrid: Horas y horas.

Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

A la búsqueda de un otro sentido del ser y el hacer feminista en este tiempo[1]

A veces no era comenzando por ningún pensamiento
que ella llegaba a un pensamiento.
Clarice Lispector

Hay una sensación que necesito precisar sobre lo que significa habitar el feminismo hoy, y que sólo es un intento por poner palabras a un límite, un límite de las palabras conocidas que no dan cuenta, que no alcanzan para expresar lo que me acontece en este tiempo. Hacer una revisión de lo que vivimos hoy es importante, se vuelve urgencia. Quiero intentar dar cuenta de lo que me pasa con esta experiencia del feminismo hoy, antes de que se borre, antes de que este momento quede sepultado por un nuevo movimiento.

Hay primero que nada sensaciones, «sensaciones intraducibles» como diría Clarice Lispector[2], que sin embargo quiero, me empeño, en nombrar. Hay una sensación de vacío, cansancio, una impotencia, un

1 Este artículo ha sido inicialmente publicado en: Candelario, Ginetta E.B. (Comp.) (2005). *Miradas desencadenantes: los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio*. Santo Domingo: Centro de Estudios de Género, INTEC Universidad.
Una primera versión circuló en la web en: http://www.creatividadfeminista.org; http://www.lafogata.org/mujer/feminismo.pdf; http://www.rebelion.org/mujer/030406minoso.pdf
Expreso mi agradecimiento a Ochy Curiel y a otras compañeras que con sus comentarios ayudaron a mejorarlo.

2 Lispector, Clarice (2002). *La araña*. Buenos Aires: Corregidor.

hartazgo, un deseo de que pase algo, de que *me* pase algo. Algo del orden de lo inédito, algo como vivir, algo que sea más que el lento rumor de mis pasos atrapados, algo más que el conocido sonido de nuestros discursos gastados ya en mi memoria. Una necesidad de que pase algo del orden de lo sorprendente, algo que no sea el chasquido inútil de nuestros pies resbalando en el fango. Algo más que esta imagen detenida, la imagen congelada de algo que alguna vez tuvo alma y fue historia, vida. Hay... y es quizás la imagen más potente de la que dispongo, una sensación de parálisis aplastante, *una falta de movimiento*.

Y demasiada es ya esta sensación de inmovilidad para algo que justamente se ha llamado movimiento. Quizás faltó nombrar lo que por tan dado aparece tácito, pero que hoy se me hace urgente nombrar ante su desnaturalización: un *movimiento* es indefectiblemente algo del orden de la acción, de la actividad, de la movilidad, de la potencia, del impulso, de la circulación, de la energía. Como la vida misma un movimiento es aquello que se mueve, moverse es su sentido y su esencia. En este tiempo en que desmeritamos de la esencia, en que ha quedado tan desprestigiada (¡y con razón!), yo digo que la esencia de un movimiento es moverse.

Un movimiento era el feminismo. El feminismo era acción, dinamismo permanente, algo que *se* movía y *nos* movía. Una hablaba del *movimiento feminista* para nombrar aquello del orden del bullir, del permanente flujo, del caminar y de una fuerza vital incansable. El feminismo nos movía y nos *con*-movía. Algo hacía con nosotras que luego de entrar ya no queríamos salir, que luego de entrar ya no éramos más las que fuimos. Algo del orden de nuestra subjetividad era trastocado. El feminismo era una experiencia, un nacimiento, un *tránsito hacia* un otro lugar, *un viaje* sin retorno… eso, *un movimiento*.

Hoy parecería que se ha llegado al término de una era, que el feminismo ya no es lo que fue. No quiero resonar a vieja chocha que se define en su relación con el pasado que fue y que añora. Sólo digo algo obvio, el feminismo que conocimos ya no es más. No tendría por qué serlo tampoco. Las cosas cambian y qué bueno. Una amiga dice, sin

embargo, «sí, que cambie… pero la cuestión es que cambie para bien». Una espera que las cosas cambien para bien. Nuestra matriz moderna nos dice que la historia cambia hacia adelante, ¡ni un paso atrás! La idea del progreso nos atraviesa. Exigimos, pedimos, trabajamos para que las cosas avancen, un impulso vital nos mueve hacia adelante y eso es bueno. Sólo gracias a ello hay historia. Quizás el problema no está en la búsqueda de este movimiento hacia adelante. Quizás es sólo que debemos darnos cuenta, tener la sabiduría para comprender esta verdad insoslayable de flujo y reflujo en la historia. Si somos voluntad e impulso vital, si somos constructoras, también es verdad que somos hijas e hijos de nuestro tiempo, también somos construidas. Si hacemos historia, la historia también nos hace. Nuestras acciones no obtienen como resultado el traer al mundo las utopías que le dieron vida. Los resultados de nuestros movimientos nos superan.

Después de treinta años de esta llamada segunda ola feminista, es claro que las cosas han cambiado, las cosas ya no son como eran, pero no son tampoco como las soñamos. Arendt (2003) nos habla de que la acción no trae como resultado exacto lo que procuraba, entre otras cosas, porque nuestras acciones ocurren en un mundo habitado por la presencia del Otro (a), con sus voluntades diversas; así que nunca actuamos solas sino como parte de una comunidad de actuantes, por lo que los resultados que se obtienen son al final hijos nuestros y de los demás, es decir, hijos de nuestra época.

La sociedad por tanto, ha cambiado, pero la complejidad del cambio no nos permite pensarlo sólo en términos binarios de bien o mal, a pesar de que muy recurrentemente así lo hagamos. La vida de las mujeres, la vida en general ha cambiado y esto para bien *y* para mal, las dos cosas al mismo tiempo. Nuestro mundo y el mundo de la vida particular de cada mujer y de cada hombre ya no es lo que era hace treinta años. El feminismo tampoco lo es. No podría serlo. El problema es quizás que el feminismo no es lo que era, pero tampoco es capaz de ser otra cosa que nos restituya el sentido perdido. Que algo cambie

no significa que pierda su sentido. Así parecería que en vez de ser otra cosa, el feminismo comienza a dejar de ser. Esto no es necesariamente lo que ocurre pero es lo que sentimos. El feminismo parecería hoy perder su sentido, parecería dejar de afectarnos como nos afectaba, parecería perder su capacidad desestabilizadora. Y esto es lo que preocupa.

Sobre la pérdida del sentido

Para mirar de nuevo lo que ya viera y que ahora había huido como para siempre, intentaba comenzar por el final de la sensación: abría los ojos bien grandes de sorpresa[3].

Me pregunto entonces, ¿qué es el feminismo hoy? Y un gran vacío de palabras me ahueca y trastoca la seguridad de mis simientes modernas. Pregunto qué es el feminismo hoy que no me gusta, sólo para que una sensación de dilución se aparezca ante mí. Y digo: el feminismo hoy parece diluirse, parece que se nos diluye. El feminismo hoy está en todas partes, en todas partes y en ninguna. Feminismo diluido así llamo yo a este feminismo aguado, sin potencia, sin capacidad de dejar huellas, de marcar la subjetividad. Feminismo de la lucha por el aborto, de los derechos reproductivos, de la espiritualidad, de «la globalización de la ternura», de las asambleas, de la diversidad sexual, de las agendas gubernamentales, de las no-gubernamentales, feminismo del Beijing+5, del género y del desarrollo. Así llamo yo a este feminismo: feminismo sin feminismo. Hoy parecería que habitamos un feminismo sin feministas y que transitamos por la realidad unas feministas sin feminismo, ¿es esto posible?

Un feminismo fragmentado es al que asistimos las que aún tenemos la impronta del feminismo hoy. Un feminismo esqueleto, rancio, agotado de respuesta es el que aparece ante nuestros ojos.

3 Lispector, Clarice (*Ídem*, 81)

Por una parte, con la ficción instaurada de que ya aconteció «la revolución femenina», el feminismo parecería ya no ser necesario. Época pasada, problema superado, parecería sólo advertir de la presencia de locas trasnochadas con discursos trasnochados e ideas trasnochadas. El feminismo parecería ya no tener sentido.

La pérdida de sentido se intuye en esta idea de lo superado, que tiende, contradictoriamente, a una vuelta al grado cero, al retorno a un período prefeminista. Prefeminista, no en tanto los efectos que ayudó a producir la acción feminista, y que están ahí en las vidas de las mujeres, en el pensamiento y en la política cultural. Prefeminista, más bien en un intento de borradura de la inscripción de origen de muchos de estos efectos, en una especie de desmemoria que comienza a (re)instalarse paulatinamente en el pensamiento crítico y la academia conviviendo a la par, con la débil tendencia al reconocimiento de la autoría de los estudios y del movimiento feminista que apenas comenzó recientemente a instalarse en Latinoamérica. Una desmemoria que empieza desconociendo el aporte del feminismo al pensamiento crítico, que continúa ignorando al menos los treinta recientes años de movilización radical de las mujeres; esto es, ignorando al feminismo como movimiento y fuerza legítima, y que concluye, finalmente, en un retomar esta vieja idea de que la opresión de la mitad de la población por la otra mitad de la población por razones de sexo-género, es algo de menor importancia frente a la opresión de clase[4].

4 Sólo como una anécdota relato aquí un episodio «simpático», y no por ello menos digno de pensamiento, que me ocurrió en mi reciente participación en el III Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre en enero de 2003. Asistiendo a una de las mesas organizadas por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) dentro del Foro, una chica del equipo organizador correctamente identificada, se me acerca convocada por el distintivo de identificación del Foro donde figuro como «dominicana» y me pregunta si pertenezco a algún movimiento social de este país. Ante mi respuesta positiva, me pide permiso para hacerme una entrevista dentro de un proyecto de investigación sobre movimientos sociales en América Latina que realiza la CLACSO y pasa a preguntarme sobre el movimiento al que pertenezco, y cuando contesto que soy del movimiento feminista, me pide disculpas

Más allá de esta clásica discusión que creíamos ya superada, lo interesante es que ella vuelve a instalarse en un momento, donde a nivel del pensamiento, las categorías y las miradas producidas o ayudadas a producir por la teorización feminista, han calado profundamente en la renovación de las ciencias sociales. Es así, que esta deslegitimación opera más bien como un intento de despojo, de desconocimiento e invisibilización, una vez más, de los aportes de las mujeres[5]. No es casual el sinnúmero de trabajos inscritos en la tradición del pensamiento feminista, que sin embargo no reconocen su origen, sino son segundas fuentes legitimadas, que han hecho eco de trabajos pioneros realizados por mujeres académicas y/o activistas.

El feminismo parece perder sentido, perder sentido en lo que realmente importa, cuando dentro del mismo movimiento, nos hacemos eco de esta corriente renovada de despojo y hacemos del feminismo una consigna, un agregado, una demanda o una reivindicación de política pública. El feminismo aparece así, en el mejor de los casos, como un anexo a los programas partidarios o de otros movimientos, o como ideas abstractas, metodologías y contenidos incorporados tácitamente, sin origen, sin fuente de procedencia reconocida, entablada la relación sólo entre los cada vez menos espacios feministas.

Poco a poco parecería entonces, que el feminismo está en todas partes sin estarlo. Algunas compañeras ven en esto una muestra de la efectividad del movimiento. Una capacidad del movimiento, dicen, de afectarlo todo, de haber calado a todos los niveles con sus interpe-

porque cree que no entra dentro de las categorías previstas por el estudio, así que tiene que consultar a la coordinación. Posteriormente, se me acerca para confirmarme que, efectivamente, el feminismo no entra en el estudio e insiste preguntándome si yo no pertenezco a un movimiento social, ante lo cual, tengo que pasar a aclararle que el feminismo lo es.

5 Hago la salvedad, aunque debería ya no ser necesaria, de que utilizo la categoría mujeres, a pesar de su precariedad, apelando no a una identidad común y esencial, sino como categoría política que nombraría un tipo de sujeto atravesado por un tipo específico de subordinación, y cuya caracterización ha sido parcialmente fijada por el entramado de poder del cual forma parte. Retomaré esta postura más adelante.

laciones. Siendo así el feminismo está en todas partes. Yo digo, el feminismo está en todas partes y en ninguna. Lo digo porque, si bien es cierto aquello de que la identidad y el nombre, han servido más al poder binario que a nuestras causas, y si bien sigo adscribiendo la idea de que las identidades son, en general, un producto de los sistemas de dominación, también soy hoy capaz de entrever la peligrosidad de asumir posturas dogmáticas ante la crítica que hemos realizado acerca de la política de identidad. Me parece que hay en este intento de desmeritar toda posibilidad de nombrarnos y de nombrar lo que hacemos, un giro perverso que no ha contribuido al final a mejorar la política feminista sino a estancarla, y en el peor de los casos, a hacerla imposible[6].

Afirmo junto con Chantal Mouffe (1992) en su acucioso análisis sobre la posibilidad de la política feminista, esa idea lacaniana de una *inestabilidad esencial* de las identidades, pero al mismo tiempo, la creencia en la existencia de *puntos nodales* que fijan parcialmente los *flujos de significados*, y por los cuales existe, más allá de las dominaciones que cohabitan, o precisamente por ellas, la posibilidad de sentidos compartidos y de la política misma.

Si la política de la identidad constriñó (constriñe), y en mucho, contradijo parte del pensamiento y los postulados feministas, una política feminista más acertada no puede partir del error de negar los efectos y la materialidad de la identidad en nuestras vidas. Digamos que si el patriarcado nos ha nombrado «mujeres» con toda la carga de dominación que implica y con ello hemos sido condenadas, no por dejar de nombrarnos rompemos la cadena de subordinación. Empezando, porque dejar de nombrarnos no implica dejar de serlo: hay allí una marca de inscripción[7]

6 Este peligro ya ha comenzado a ser visualizado por muchas de nosotras dentro de la política feminista. Sin caer en el dogmatismo y la cerrazón al conflicto, afirmo la necesidad de una revisión de nuestras posturas posidentitarias, como intento fundamentar en los párrafos siguientes.

7 Con ello me refiero al código de inteligibilidad por medio del cual una vez somos arrojadas al mundo, en el preciso instante en que viendo nuestros genitales dicen: «es una niña» , más allá de los desajustes de la interpretación, somos marcadas para siempre.

con la que nos enfrentamos toda la vida, por sobre todo y más importante, porque para las culturas en las que nos movemos lo seguimos siendo, aun cuando como en el caso de las lesbianas, seamos consideradas *defectuosas*. Así pues, a quien ha convenido el efecto perverso de pensar que cualquiera es el género que quiera, como de alguna manera se postuló erróneamente o no, a partir de los análisis de Judith Butler (2001)[8], no es a ese grupo humano señalado por el sistema como mujeres, nombradas siempre y siempre por el patriarcado como tales, sino a los grupos que signados como varones, esto es, leídos, adscritos en su origen como tales, y como tales, habiendo disfrutado de privilegios específicos de poder, se encuentran en la posibilidad de ejercer su derecho *al devenir* mujeres.

Si la política feminista tiene sentido y tiene interlocutoras concretas, es precisamente porque la identidad nos constriñe con nuestro consentimiento, pero aun todavía sin él, y en el espacio público y para el espacio público todavía, aun en el peor de los casos, hay marcas legibles y susceptibles de ser leídas e interpretadas, y por tanto; objeto de política. Es por todo ello que una política de la identidad nos sirve tan poco como una política del borramiento, del nadie, del cualquiera. No cualquiera vive la especificidad del dominio que implica ser nombrada mujer, como no cualquiera vive el dominio de ser nombrado negro o india, o «desviada», como no con cualquiera ocurre este efecto de anulación de su capacidad de creación. Pensar, pues, que es posible olvidar la inscripción de origen, renunciar ingenuamente al nombre que nos hace un grupo dominado, y precisamente por ello, un colectivo político, es tan incorrecto como ha sido pensar la posibilidad de

8 Me debo, nos debemos, un análisis sobre los errores de interpretación, así como de los aportes indiscutibles de esta teoría, luego de trece años de su puesta en circulación. Qué significó para el movimiento feminista y para el movimiento feminista lesbiano las puertas que quedaron abiertas, luego de la crítica a la política de identidad y su derivación en la llamada política y teoría queer.

una reivindicación de ese nombre heredado como esencia y como fin único y colectivo[9].

Así pues, si con el feminismo ocurre este efecto de estar en todas partes sin ser nombrado, esto no puedo dejar de verlo como el efecto de la impronta del anonimato en que cae todo aquello que no ha sido producido por el discurso oficial. Es preocupación de unas cuantas la imposibilidad de nuestra cultura de otorgar capacidad simbólica y de pensamiento autónomo a las mujeres. Esto no es un dato, esto no es un grito infantil de egocentrismo. El talento intrínseco de la cultura falogocéntrica de desconocimiento de los productos culturales y simbólicos producidos por quienes se supone sólo son sus consumidores, es parte fundamental del despojo y de la estabilización de las categorías que fijan las posiciones de poder. Que esto pase hoy al feminismo, no es nuevo. Ya ha pasado antes con los grupos originarios, con los pueblos africanos y sus descendientes, ocurrió también con las llamadas brujas en la Edad Media, con las revolucionarias al interior de la revolución francesa, ocurre en las artes y en las culturas populares, y los ejemplos viejos y nuevos se reproducen por doquier.

Despojadas de nuestras realizaciones fundamentales, aparecería en la historia la idea de un solo grupo capaz de producir pensamiento, saberes y bienes culturales. Que esto ocurra hoy al feminismo es una muestra de nuestra incapacidad de inscripción, de dejar huellas. Y que

9 En este punto no puedo extenderme ahora, aunque es parte de una reflexión más amplia en la que me encuentro. Sólo quiero decir, contrario a algunas lecturas e interpretaciones, que es esta postura la que al final de cuentas he encontrado en autoras como Judith Butler, Teresa de Lauretis o Françoise Collin, a través de sus excelentes aportes al debate sobre la identidad. Veo en ellas la sapiencia de un pensamiento que se pregunta por todo, encuentra respuestas y sigue preguntando, sin dar nada por definitivo. El error fundamental de sus lectoras, como en el mundo de los y las lectoras en general, es apegarnos a una respuesta y hacerla dogma sin volver a preguntarnos, con las autoras o sin ellas, por la eficacia de las respuestas dadas. El error es pensar que una respuesta es siempre *la* Respuesta y no parte de la búsqueda y de la interrogación. Que aún un sí enérgico y al parecer concluyente lleva siempre y siempre el signo de duda y la impronta de la caducidad.

esto ocurra tiene que ver con esta pérdida de potencia, con esta dilución en la que transcurre desde hace unos años nuestro feminismo. Tiene que ver con esta pérdida de sentido de la que hablaba y de la que aún veo yo otras pruebas que dan cuenta de ella.

Así, pérdida de sentido veo yo también, en esta sensación de parálisis, de inmovilidad, de agotamiento de las respuestas, y de la capacidad de establecer hipótesis de compresión que den cuenta de lo nuevo que acontece ante nuestros ojos.

El feminismo parecería haberse quedado sin enunciados significativos, atrapado en sus viejas categorías, en sus formas modernas de compresión del mundo. Decimos: –«nada ha cambiado, sólo han cambiados las formas». Sentimos: un aburrimiento, una falta de pasión, un vacío inmenso, unas ganas de escapar de lo mismo. Sabemos que algo anda mal. Lo sabemos. Nos aburrimos a morir en encuentros y conferencias: –«No hubo nada nuevo» –«Fulana habló lo mismo».

Cuando la sociedad se dice reivindicadora de los derechos de las mujeres, cuando no hay más que discurso sobre la tolerancia y la diversidad, cuando se nombra el fin del patriarcado, no hacemos nosotras más que sentir el asco de lo mismo, no hacemos más que darnos cuenta de la estabilización de todo aquello que alguna vez nuestro feminismo desestabilizó. ¿Qué es lo que pasa? ¿Qué es lo que *nos* pasa? ¿Qué hacer ante esta sensación de inamovilidad que parece perturbar hoy en el feminismo? ¿Cómo nos con-mueve este sin-movernos?

Quiero, entonces, decir aún algo sobre una pérdida de sentido fundamental que intuyo en el feminismo de nuestra época. Quizás es lo más importante que pueda decir sobre la pérdida de sentido de nuestro feminismo de hoy. Hace un tiempo que vengo pensado acerca de esta sensación de falta, de vacío que no logra ser llenado por la experiencia feminista actual. El feminismo que conocí y del que me enamoré me colmaba, me hacía sentir a gusto en un mundo que no me gustaba. El feminismo era un movimiento y un lugar de pertenencia, era la posibilidad de soñar y de experimentar ser diferentes. Era una

especie de estado subjetivo que te hacía vivir de otra manera. Era un estilo de vida, una forma de existencia, algo que nos envolvía y nos hacía diferentes a la vida común que despreciábamos por todas sus formas de subordinación. Ser feminista era, por sobre todo, una forma de ser y de habitar el mundo, no era sólo una forma de oponernos a él o de reclamar derechos. Era un no y un sí radical. El feminismo nos volvía otras y ser feministas era poseer una marca. Es por eso que quiero sostener que el sentido máximo del feminismo era, además de movernos, hacernos otras. El feminismo nos hacía otras y su mayor capacidad era la de construir nuevas subjetividades. El feminismo era una especie de des y re-subjetivación. El feminismo marcaba, era un lugar de inscripción como lo era la escuela, la familia, o la iglesia. Ser feminista era vivir de otra manera, era *un arte de vivir* al mejor decir foucaultiano.

Desde este lugar puedo ahora ver y evaluar de forma distinta, los mitos, los prejuicios y los peligros que supuso en otra época ser feminista. Ser feminista era peligroso, era perverso y era mal visto. Peligrosas éramos las feministas. Mitos de mujeres carnívoras, depravadas, monstruosas, brujas, orgiásticas, nos rondaban. El feminismo marcaba y esa marca era reconocida en nuestras sociedades como peligro. Ilusas pensamos que cuando la sociedad dejó de reconocer un peligro en nosotras habíamos ganado la partida. Quizás fue allí el primer síntoma de que algo andaba mal. Si las feministas eran un peligro, era porque interpelaban desestabilizando las formas legitimadas y aprobadas de ser y habitar el mundo. Si nuestra subjetividad era objeto de distinción, era porque habitábamos el mundo de una manera distinta del resto. Ser feminista era ser diferente y era mostrar al mundo, al resto de las mujeres, a los hombres, a las instituciones que se podía ser de otro modo y feliz. Era una marca que se llevaba con orgullo.

Aún recuerdo los significados peyorativos que para la mayoría de la población, en una media isla como la que nací, significaba el ser feminista. Para el común de la gente las feministas eran unas locas feas

que andaban desgreñadas[10] y en chancletas[11]. Feas hemos sido las feministas que, en contra del mandato heterosexual y racista, hemos abandonado los cánones de belleza tradicionales que imponen la esclavitud del maquillaje, de los tacones altos y de la estética de mercado. De las feministas que me antecedieron aprendí otros modelos estéticos posibles y de vivir fuera de la lógica patriarcal y consumista. De ellas aprendí que la mayor oposición al sistema devenía de una actitud diligente de vivir por fuera de los cánones impuestos. La rebeldía tenía que ver con una postura ante el mundo que se expresaba en algo tan simple como llevar uñas cortas sin pintar, dejarse crecer el pelo de las axilas y del pubis, y amar a mujeres por fuera de la *institución de la heterosexualidad obligatoria*. En el ser feminista entonces, había una vinculación muy estrecha entre pensamiento y vida, o al menos a eso aspirábamos[12].

No sé cuándo comenzó a cambiar todo eso ni por qué. Sé que de repente, un día miré a mi alrededor y la idea de comunidad había desaparecido, así como el orgullo con que nos parábamos para diferenciarnos y decir he aquí otra manera posible de vivir[13]. Las feministas hoy somos

10 Remitía a que solían soltarse el pelo rizo y rebelde que tenemos las mestizas caribeñas.

11 Chinelas, que las feministas usaban para ir a cualquier lugar cuando aún no estaban estas de moda y sólo se usaban para estar en la casa.

12 Quizás a la mejor manera de Adrianne Rich (2001), quien con su propuesta de una *política de la localización*, apela a «empezar por lo material. Recoger de nuevo la larga lucha contra la abstracción arrogante y privilegiada.... una rebelión contra la idolatría a las ideas puras.... abstracciones separadas de los actos de la gente viva, que son devueltas a la gente en forma de eslóganes.» Haciéndonos ver que: «los sentimientos son inútiles sin los hechos...»; o a la mejor manera de Hannah Arendt (*Idem*) para quien la distinción no es una esencia sino un logro, algo que se consigue con la palabra y la acción.

13 Permítanme recordarlo: mediados de los noventa, proceso pre y pos IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing, 1994). Unas, en la ilusión vendida por el sistema de que se podía transformar a sí mismo y de allí su carrera loca por ocupar los pequeños espacios que se nos ofrecían a las mujeres. Otras, las menos, las de la voz no oficial, indignadas, gritando la alerta a los cuatro vientos, con rabia y con mucho dolor, señalando con el dedo la traición, el despojo, intentando subsistir contra la corriente que empujaba fuerte. Y nosotras ahí, de todas formas, las llamadas a sí mismas autónomas, como «las furias» del orden prepatriarcal intentando mantener ese sentido del feminismo que se rompía en pedazos

cualquiera y cualquiera puede ser feminista. Eso por una parte está bien, por otra me pregunto cuánto hemos tenido que sacrificar para ampliar las bases y ser legitimadas.

Recuerdo ahora con pesar (aunque quizás fuera necesario en su momento), cómo todas nos volvimos cómplices de esta *normalización* del feminismo. Se volvió parte de lo políticamente correcto burlarnos del tal feministrómetro, aparato que supuestamente podía medir nuestro grado de pertenencia. Si esta burla sirvió para frenar la persecución paranoica y compulsiva, que nos hacía entrar en reproducciones terribles de esa práctica partidaria de los tribunales de conciencia, tan común de algunas izquierdas, también es cierto que ayudó terriblemente a desprestigiar la idea de que ser feminista, era mucho más que reivindicaciones puntuales de una agenda y concernía a formas de habitar el mundo. Remitía a eso de lo que se ha hablado tanto, de una relación intrínseca entre proyecto político y proyecto de vida (a propósito de aquello de que lo personal es también político). Eso que llamo, acogiéndome al concepto foucaultiano, una «estética de la existencia».

La preocupación por una ampliación de las bases del feminismo y la de mantener su especificidad, fue un campo de tensión durante estás décadas en América Latina, y ello se evidenció como fuente de conflicto al interior de los Encuentros feministas de América Latina y el Caribe, como ha puntualizado Amalia Fischer en su historiografía sobre estos encuentros.

Soy de creer que a medida que la conciencia sobre la desigualdad de las mujeres fue tomando un lugar dentro de la problemática social –como efecto de la hegemonía del «feminismo de la igualdad» en nuestras tierras, con sus correlativas incursiones en los espacios públicos y de toma de decisión, por ejemplo, en las agencias internacionales de financiamiento y en las Naciones Unidas– y que nos

ante nuestros ojos. Fractura, dolor, distanciamiento profundo quedó de aquella época, como recuerdo de un derrumbe que no pudo evitarse.

enfrentamos de más en más a una presión externa de apertura y a la necesidad interna de convocar.

Si bien, como muchas compañeras ya me han hecho ver, esto no significó una masificación del feminismo con relación a nuestro sueño de hacer de cada mujer una feminista, ciertamente, pienso que esta presión se dio (y se sigue dando), no sólo como efecto de nuestros deseos ambivalentes, sino por la culpabilización a que éramos sometidas desde espacios por fuera del movimiento. Esto en cada país se vivió de manera distinta, pero me parece que hubo al menos un denominador común en la injerencia y los intentos de control de los partidos políticos.

También retrotraigo aquí los efectos de la oenegización del movimiento en países como República Dominicana y otros centroamericanos , lo que implicó una fuerte preocupación por las activistas de estos países sobre el destino feminista de las mujeres de los sectores populares con las que se trabajaba.

La tensión entre feminismo y movimiento de mujeres resultó en una especie de feminismo populista que intentó ampliar sus bases a toda costa bajo el lema de que «es feminista quien obra como tal y no quien se nombra»[14]. Si hay en este enunciado una verdad ineludible que se hizo visible tempranamente –las incoherencias en las que un feminismo cada vez más de «especialistas» incurría, así como el buen deseo de desclasar al feminismo, volviéndolo más cercano al movimiento de mujeres– tampoco podemos dejar de ver allí el intento infeliz de resolución del clásico dilema entre necesidad de crecimiento y radicalidad del proyecto.

El intento por ampliar las bases, significó en lo concreto, abandonar una política radical del cuerpo[15] y de transformación de la subjeti-

14 Algo de lo que yo misma participé y que fue el centro del diseño de una política hacia las mujeres de base durante el proceso preparatorio hacia el VIII Encuentro feminista de América Latina y el Caribe celebrado en República Dominicana.

15 Considero una política radical del cuerpo no aquella que no lo niega o lo trasciende, sino que lo hace aparecer en el centro de la política y del pensamiento. Cuerpo no como algo

vidad[16] que cuestionaba el sistema todo en su conjunto, por una política centrada en la carrera por ganar el espacio público, con el fin de gerenciar políticas de afirmación de las mujeres, que al final terminaron siendo políticas de administración de la pobreza y de la exclusión.

Soy de la postura que el intento de establecer alianzas con otros movimientos y de expandir el feminismo a todos los espacios y sectores sociales –con todas las diferencias ideológicas a salvaguardar y no olvidar– derivó, dentro de un contexto internacional de producción de un discurso hegemónico sobre derechos en el marco de reactivación del liberalismo económico, en una institucionalización y asimilación del feminismo a los marcos de legalidad e inteligibilidad social.

Lo que quiero decir una vez más retomando a Arendt es que si estamos de acuerdo en que la política es aparición, un nacer que no puede resistirse a su autoexhibición para poder reafirmar la propia apariencia, si la política es un mostrarse al mundo por medio de una palabra y una acción que hacen aparecer lo inédito, lo inesperado, entonces, cuando la política feminista se volvió pura administración[17] perdió su sentido fundamental, su sentido transformador. Creo además, a

inerte, separado, cosa ahí, sino como lugar desde donde tocamos el mundo, desde donde aparecemos en él. Cuerpo que soy en mí misma, espacio de visibilidad de mi ser; por eso, espacio de la experiencia íntima, desde donde pienso el mundo, desde donde me doy a la libertad y/o al dominio.

16 Quiero especificar a qué me refiero con esto de política del cambio de la subjetividad. Cuando digo esto, me estoy centrando en la idea de la subjetividad, no como algo que refiere a lo personal o individual –como la idea que se manejó posteriormente, cuando hacer política feminista se volvió «proyecto de financiamiento « convirtiéndose en talleres para el «empoderamiento de las mujeres»– sino como constructo específico de una época, de unas instituciones y de los juegos de poder, como el tipo de sujeto y de humanidad a la que se aspira. Cuando hablo aquí de subjetividad me refiero a los modos de vidas posibles, construidos, permitidos, regulados por los mecanismos disciplinarios y de control.

17 Quiero decir: cuando se volvió, puro saber técnico volcado en proyectos, evaluaciones, investigaciones, leyes, planes y políticas públicas, cuando se volvió perspectiva de género, conocimiento a ser transmitido en universidades, en cursos y talleres para «mujeres de sectores populares».

propósito del retroceso, y en muchos casos, desaparición del liderazgo de la política lesbiana-feminista dentro del movimiento, que ello significó, sobre todo, un abandonar la centralidad del problema de la heterosexualidad obligatoria como institución base que sostiene el sistema sexo-género. Pero este es un análisis que dejaré para otra ocasión.

Retomando entonces el punto en discusión acerca de la necesidad de ampliación del movimiento y sus efectos paradojales, quiero finalmente decir que en este proceso, las feministas hemos perdido muchas veces de vista que, efectivamente, cualquiera puede ser feminista, pero no cualquiera lo es. Si ciertamente ninguna tiene la potestad de definir quién es o no es feminista, hay acuerdos básicos, fundamentalmente éticos, que refieren a modos del hacer y de habitar el mundo, que tienen que ver con este poder decir «nosotras», y que tienen que ser definidos, habitados y constantemente reformulados. No es que haya niveles del ser feminista, no hay nadie más feminista que otra, hay, eso sí, búsquedas colectivas de formas distintas de ser y estar, que luego toca a cada una su traducción. Creo que ahí la idea y el sentido de comunidad, de sostén de los procesos de cada una -lo cual implica la crítica colectiva y la autocrítica permanente- son fundamentales. En el momento que esto falló, mellado por las presiones diversas hacia el movimiento, al tiempo que la crítica avasalladora sobre la política de identidad se cernía sobre nuestras cabezas, la posibilidad de un feminismo que marcara radicalmente nuestras vidas se fue minimizando drásticamente.

Apunto a creer que, en este tránsito, resultó disminuida la capacidad del feminismo de afectarnos subjetivamente y construir nuevos sentidos del ser y el hacer. En el momento en que se acható la diferencia entre una feminista y quien no lo es, la política feminista pasó a ser otra cosa que un lugar de inscripción, el feminismo pasó a ser un movimiento de demandas y reivindicaciones sobre las necesidades de las mujeres, su política se convirtió en pura administración como he di-

cho anteriormente parafraseando a Arendt[18]. De allí, al denunciado proceso de institucionalización[19] y de inserción del feminismo como un punto de agenda, objeto de políticas públicas, sólo hubo un paso. El feminismo pasó a ser «la cuestión de género» y a estar como un punto más en las agendas públicas.

¡Todo un logro! ¡Yo digo, todo un vaciamiento! Hoy, luego de una década de este proceso de expansión, cuando podemos enfrentarnos en el día a día con la realidad de un feminismo sin feministas, cuando las feministas nos encontramos sin un lugar de adscripción que nos devuelva el sentido y nos permita construir un nosotras, podemos pensar mejor el significado del feminismo y de lo que hemos perdido en el caminar. Si el feminismo no implica ya una postura distinta ante la vida, si ya no implica una subjetivación otra, si ya no nos afecta radicalmente en nuestras maneras de ser y estar en el mundo, entonces, ¿para qué nos sirve?

El feminismo diluido

hay un sentimiento hacia delante y otro que decae, el triunfo tenue y la derrota...[20]

Creo que si hoy el feminismo ya no nos afecta como nos afectaba antes, si el feminismo no nos enseña otros caminos y nos hace distintas, si el feminismo no nos deja huellas, es porque ha perdido mucho de su sentido. Y la pérdida de ese sentido tiene que ver con la pérdida de su

18 Ver Birulés, Fina (1995) en su análisis sobre la filosofía de H. Arendt en La especificidad de lo político: Hannah Arendt. *Eutopías*, 2ª. época, 89,. pp. 12-13

19 Vale la pena recordar este proceso de denuncia que se realizó desde la corriente autodenominada del feminismo autónomo. La denuncia realizada, incluyó dentro de sus críticas esta pérdida del sentido feminista que ya ocurría a principios de los años noventa, apelando a la autonomía del movimiento, como a la capacidad del mismo de colocarse por fuera de lo establecido y pensar y ejercitar otras formas de habitar el mundo. A propósito ver: Bedregal, X. (coord.). 1997. *Permanencia voluntaria en la utopía.* México D.F.: CICAM.

20 Lispector, Clarice (*Ídem*, 135)

potencia de inscripción. Si el feminismo hoy no hace nada con nosotras, si nos deja indiferentes, si sólo es demanda y reivindicación, entonces, el feminismo ha perdido su sentido fundamental. Si el feminismo no nos cambia ha perdido en mucho su efectividad, su capacidad transformadora.

Quizás lo que digo no sea tan cierto, siempre hay algo de verdad y algo que no es verdad en nuestros ejercicios de pensamiento. Por eso quiero hablar por mí y por lo que siento y lo que veo. Lo que veo es que soy una feminista desarraigada, una feminista sin lugar de adscripción, una feminista que ya no forma parte de un colectivo más amplio con quien comparta intereses, accionar, pasión y utopías.

Escucho decir que el feminismo se ha extendido a todas partes y me pregunto, ¿por qué entonces esta sensación de soledad? ¿Por qué parecería que hoy, como nunca, cuando estamos en todas partes, cuando hemos expandido nuestras bases, que somos incapaces de acciones contundentes y articuladas? ¿Por qué si el feminismo es tan eficaz, parece haber perdido su capacidad de movilizarnos? ¿Por qué el feminismo se nos aparece vacío, deshabitado? ¿Por qué el feminismo no ayuda a establecer mejores relaciones entre las mujeres? ¿Por qué las feministas hemos perdido el sentido de comunidad política? ¿Dónde perdimos la alegría del encuentro, el deseo de compartir, la euforia del estar juntas? Es ahí donde digo que vivimos un tiempo de feministas sin feminismo: feministas habremos, pero parecería que ya el feminismo no es capaz de convocarnos y articularnos, parecería que es incapaz de construir una identidad política común que nos permita accionar de manera conjunta, adscribir a una ética compartida y encontrar nuevos sentidos de libertad y placer.

Un feminismo sin feministas habla de un llamado feminismo que opera al interior de las instituciones, despojado de sus sentidos fundamentales, y operado por las burocracias estatales y no estatales al servicio de una supuesta «agenda de las mujeres». Un feminismo sin feministas sería aquél despojado de su capacidad de inscripción subjetiva, de su capacidad de marcarnos diferentemente, aquél que opera dentro

de la lógica de las «necesidades» y las «demandas específicas de género»[21]. Este feminismo sin feministas es un «feminismo» tecnócrata al servicio del mejoramiento del sistema y que ha dejado en el camino la idea de otra forma de habitar el mundo y construir la realidad[22]. Es un feminismo conformista que ha olvidado su «gesto de falta de confianza en la capacidad de la polis para desarticular las bases de poder en las cuales se apoya» (Braidotti, R., 2000, 73). Este feminismo sin feministas es el que casi siempre se ha logrado instalar de manera legítima en la academia y el pensamiento crítico, abstrayéndose de un compromiso concreto con las mujeres y con las producciones de las mujeres[23]. Cuando llamo a este quehacer y a esta situación «feminismo sin feministas», lo hago pensando en la ingenuidad con que muchas feministas llamamos a esto el feminismo en todas partes.

«Feminismo diluido» llamo yo a esta forma en que se me aparece el feminismo hoy. Uso esta figura en oposición a la idea de concentración. Si algo está diluido, o está diluyéndose, es porque deja de estar concentrado, articulado, cohesionado. Lo que quiero expresar es esta falta de potencia que se expresa en el «todas juntas», en aquella frase tan manida, y no por ello menos real, de que «en la unión esta la fuerza».

Parecería que el darnos cuenta de las diferencias entre nosotras ha vuelto imposible la posibilidad de una política y un accionar com-

21 Margarita Pisano nos ha dicho ya hace tiempo: «si nos situamos sólo desde nuestra especificidad... podremos ser productoras de un conocimiento específico, parcial, sin ver la dinámica del dominio que permite que suframos estas situaciones, y finalmente nos funcionalizamos al sistema». En: *La correa feminista* (invierno 1995-1996), 14, pp. 33-37.

22 A propósito, ver un acucioso análisis para el caso latinoamericano en Pisano, Margarita (1996). *Un cierto desparpajo.* Santiago de Chile: Número Crítico.

23 Quizás la idea más cercana a lo que quiero expresar aquí, es la idea de «lo femenino sin las mujeres» a la que alude Françoise Collin respecto a la operación mediante la cual en la filosofía de hoy, puede haber un movimiento hegemónico que alude a una feminización del pensamiento y del sujeto, un devenir mujer de la Filosofía, sin que esto remita ni afecte las posiciones de subordinación en las que se hayan inscriptas las mujeres de carne y hueso. Ver en Collin, Françoise (1995). Praxis de la diferencia. *Revista Mora*, 1, pp. 2-17.

partido. Parecería que el conjunto que formábamos, descubierto en todas sus diferencias internas, estalló en mil pedazos y ha sido imposible recomponer de nuevo un escenario político compartido. «Feminismo diluido» llamo yo a esta imposibilidad de articular una política que dé cuenta de la diversidad de opresiones y de enemigos comunes, asentándose en la idea de «semejanza de familia»[24]. *Feminismo diluido* es ése que en aras de su expansión ha perdido toda su fortaleza interna, su capacidad de relacionarnos, de afectarnos internamente.

El *feminismo diluido* en su incapacidad de afectarnos y conmovernos, nos ha hecho olvidar el placer y el goce de la rebeldía compartida, nos deja atadas mientras hablamos de libertad, no nos potencia en nuestra capacidad de disfrute de nuestra autonomía, nuestro cuerpo, nuestras relaciones, nuestras producciones y creatividad. El *feminismo diluido* es agenda por cumplir que se lleva a cabo de nueve a cinco de la tarde, y no tiene nada que ver con lo que nos espera en casa, ni con lo que vamos siendo. Es el resultado de una política hacia afuera, que hace pública muchas problemáticas antes consideradas privadas, pero sin afectar subjetivamente la vida de las mujeres y de los hombres. No las cambia subjetivamente porque deja sin afectar los sentidos del vivir y los sistemas de valores heredados de la modernidad patriarcal.

Con ello, la política feminista que surgió como una nueva forma de hacer política, planteando desafíos importantes a la categoría misma de *lo político*, parece haber sufrido un proceso de reajuste y de adaptación. Así, el *feminismo diluido* se nos presenta como parte de una tendencia a la reestabilización de todo aquello que había sido desestabilizado o puesto en peligro. Me refiero a cuestiones fundamentales que fueron objeto de la crítica feminista, así como de su acción. Cuestiones que hoy han

24 Esta idea de Wittgenstein es presentada por Chantal Mouffe (*Íbid.*), para dar cuenta de la posibilidad de una política común feminista, aún después de haber sido descartada la idea de una esencia y una identidad común de las mujeres. Con ello intenta explicar una unidad posible dada por la existencia de una «fijación parcial de identidades» que haría posible una identidad feminista.

sido abandonadas por discursos huecos y frases clichés. Esas cuestiones fundamentales fueron desestabilizadas, no a través de un programa de partido que las incluyera, no gracias a la política pública lanzada por un ministerio de la mujer, ni gracias a un cartel alusivo a la legalización del aborto. Esas cuestiones fundamentales fueron puestas en peligro, a través de la puesta en acto de opciones y formas de vida distintas a las conocidas, a través de un accionar y un caminar que lograba articular teoría y práctica, acción y discurso, vida y política. Esas cuestiones fundamentales me parece tenían que ver más con la construcción colectiva de nuevos sentidos del vivir y del compartir, con la búsqueda de la autonomía y con un experimentar por fuera de lo instituido y colonizado por el poder.

Un feminismo potente

parecía que jamás se estaba sintiendo el gusto del anís pero ya se había sentido, nunca en el presente pero sí en el pasado: después que sucedía quedaba pensando al respecto y ese pensamiento al respecto... era el gusto del anís[25]

Vengo tratando de expresar algo desde hace unos párrafos, pero no sé cómo hacerlo. Hay un dolor de una pérdida que llevo conmigo. Hay un dolor que intuyo en otras compañeras también. ¿Cuál es el mayor sentido de lo perdido? Yo no lo sé precisar con palabras, mas puedo sentirlo. Cada una de aquellas con las que me encuentro también lo siente. ¿Cómo volver esto pensamiento, cómo traducirlo en palabras sabias? Quizás es mejor intentar huirle a los viejos conceptos con los que contamos, que al final parecen ya no servirnos. Estoy pensando en imágenes y llegan a mis oídos murmullos, cantos, risas, parloteos. Veo sonrisas, abrazos, baile, siento calor, calor humano, deseos de compartir, de estar. Estas son las imágenes más potentes que me

25 Lispector, C., *Ídem*, 134

llegan de ese feminismo perdido y que añoro. Y esto lo digo a sabiendas del riesgo. Sé de las trampas de la memoria y esto de que «no hay más paraíso que aquel que se perdió». ¿Debe esto inhibir nuestra posibilidad de ver a la luz del presente el pasado y encontrarle sentido? ¿Nos hace cómplices de proyectos conservadores que pretenden encerrarnos en valores tradicionales y desechados precisamente en nuestra búsqueda de un mundo mejor? Me parece que no. De hecho, el presente siempre viene a ser, o tendría que buscar ser, una buena síntesis entre lo que hemos aprendido y lo que nos falta. La memoria, esa ilusión que da cuenta de lo que somos hoy, a través del invento constante del pasado, nos es útil siempre porque ella da cuenta de lo que queremos y de lo que no. Porque quizás, una vez más parafraseando a Lispector, «ver la verdad no es tan diferente a inventarla» (*Ídem*, 90).

¿Qué del feminismo de ayer nos sirve? Si ciertamente, este feminismo que se rompió estaba lleno de cosas por desechar, de prácticas a superar, ¿eso significa que nada de él aprendimos, que nada de él es rescatable? Me niego a creer en ello. También es cierto aquello de que una no valora lo que tiene hasta que lo desecha. Hoy puedo ver las virtudes del feminismo que hemos perdido y hoy puedo decir que éste que tenemos no me gusta más. Siento que este feminismo que tengo hoy me ha alejado de cuestiones fundamentales que no quería perder, a pesar de mis críticas insistentes e implacables a aquel otro. Hoy, cuando ni siquiera puedo ser implacable en mis críticas, cuando no hay compañeras a quien interpelar y que me interpelen, puedo reconocer que lo que hemos perdido es mucho y es fundamental. ¿Esto quiere decir un volver atrás? ¿Un intento de resucitar lo que tuvimos? Aspirar a ello sería inocente.

El camino que hemos recorrido es válido, ha sido necesario para poder crecer, valorar y mejorar lo que hemos tenido. Creo, en la mejor tradición de Benjamin y Agamben, que la síntesis y los aprendizajes sólo se hacen posibles después de un padecimiento, después de un periodo de enfermedad, cuando se ha tocado fondo y parece haberse perdido

todo sentido y todo horizonte. Creo que sólo después del incendio, sólo cuando volvemos a las ruinas, olemos el polvo y sentimos el vacío, podemos reconstruir lo nuevo, en el mejor sentido, recuperado e inventado de lo que se quemó. Quizás el pasado que digo que tuvimos nunca lo tuvimos, quizás solo es mi añoranza de lo que quisiera tener ahora. Si es así, bienvenido sea este invento, bienvenida sea la añoranza que me permite soñar con lo que me falta.

Si como nos dice Rosi Braidotti, una práctica feminista radical «exige que se preste atención a la identidad como conjunto de identificaciones y también a la subjetividad política como la búsqueda de lugares de resistencia» (*Ídem*, 57), si creemos que una subjetividad política refiere a un sentido de acción colectiva, si creemos que este sentido es posible de ser construido, sólo a través de la identificación de principios articuladores que afecten nuestras diferentes posiciones de sujetas, sin aspirar a recuperar la unidad perdida, si creemos, en fin, que una política feminista es posible (Mouffe, Ch., *Ídem*), entonces, no podemos evadir más la pregunta que nos hace Judith Butler: «¿Cuándo nos plantearemos lo que permite encontrarnos las unas con las otras?», «¿Cuándo y dónde plantearnos la cuestión de cómo queremos vivir juntas?» (2001: 88-89). Acaso, quizás éste sea uno de los mayores desafíos con que se encuentra el movimiento feminista actual, a nivel global y no sólo latinoamericano.

Quiero terminar recordando un viejo chiste feminista, que yo misma usé mucho, del que yo misma me reí tanto, y que puede ejemplificar el sentido perdido del que hablo y al que aspiro. El chiste dice:

–¿Cuántas feministas se necesitan para poner una lamparita de luz?

–Cincuenta y una, una para poner la lámpara y cincuenta para compartir la experiencia.

Quizás en este chiste está condensado ese sentido del feminismo del que hablo. Quizás lo que estoy tratando de decir es que el feminismo ha perdido parte de su sentido porque ha dejado de ser un compar-

tir experiencias. Quizás todo lo que he dicho no tiene más razón que decir que el feminismo ya no nos permite compartir experiencias y disfrutar de ese compartir. Quizás allí estaba todo el placer que nos producía, todo el sentido que buscábamos y que hemos hoy perdido. Quizás el feminismo, nuestro feminismo de hoy, en todas partes, ya no nos permite compartir y disfrutar del poner una lamparita. Quizás hoy las feministas hemos aprendido a ser «eficientes» y a instalar redes completas de electricidad, pero quizás esto no nos basta ni nos afecta como creíamos y esperábamos. Quizás un movimiento está para proporcionarnos mucho más que leyes, consignas, discursos, políticas. Quizás un movimiento sólo tenga sentido si nos mueve en todo, si nos afecta en nuestras simientes, si nos retorna la alegría, la hermandad, el sentido del vivir que nos hace falta, si tiene la capacidad de volvernos otras.

Buenos Aires, junio 2003

Bibliografía

Arendt, Hannah (2003). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Beck-Gernsheim, E.; Butler, J. y Puigvert, L. (2001). *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: El Roure.

Bedregal, X. (coord.). 1997. *Permanencia voluntaria en la utopía*. México D.F.: CICAM.

Birulés, Fina (1995). La especificidad de lo político: Hannah Arendt. *Eutopías*. 2ª. Época, 89.

Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México D.F.: Paidós.

Candelario, Ginetta. (Comp.) (2005). *Miradas desencadenantes: los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio*. Santo Domingo: Centro de Estudios de Género, INTEC Universidad.

Collin, Françoise (1995, agosto). Praxis de la diferencia: notas sobre lo trágico del sujeto. *Revista Mora*, 1, pp 2-17.

Lispector, Clarice (2002). *La araña*. Buenos Aires: Corregidor.

Mouffe, Chantal. Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En Butler, Judith y Scott, Joan W. (Eds.) (1992). *Feminists theorize the political* (pp. 369-384). New York: Routledge.

Pisano, Margarita (invierno 1995-1996). Las trampas del sistema. *La correa feminista*, 14 pp. 33-37

________________(1996). *Un cierto desparpajo*. Santiago de Chile: Número crítico.

Rich, Adrienne (2001). *Sangre, pan y poesía: prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria.

A una década de la performatividad:
de presunciones erróneas y malos entendidos[1]

Com o que será que sonha/ A mulher barbada?/ Será que no sonho ela salta/ Como a trapezista?/ Será que sonhando se arrisca/ Como o domador?/ Vai ver ela só tira a mascara/ Como o palhaco/O que será que tem/ O que será que hein?/ O que será que tem a perder/ A mulher barbada?

En estos días, luego de una (re)lectura voraz, inquisidora, compulsiva de algunos de los textos que desde principios de los noventa proliferaron por doquier como crítica a la política de identidad y al feminismo que la sustentaba, he pensado (cada vez que me perdía en el laberinto de problematizaciones acerca de la pregunta «¿Qué es una mujer?» y los consecuentes intentos de responderla) que quizás deberíamos volver al principio. No creo que sea mala práctica retornar la mirada al punto cero desde donde empezamos a caminar, echar la mirada hacia atrás y acordarnos de la consigna por la que partimos hacia algún otro lugar, cualquiera que sea, pero partimos. Quizás no deja de ser pertinente la pregunta de por qué estamos aquí, de por qué «las mujeres» –esa ilusoria comunidad histórica que hemos constituido–, un día se puso de pie y parte de ella inició ese camino y ese pensar que se ha dado en llamar feminismo.

Y esto lo digo sabiendo de los riesgos que implica en la saturación actual de la teoría que nos fundamenta, apelar a lo ingenuo.

1 Publicado en: Fernández, Josefina; D´Uva, Monica y Viturro, Paula (Comps.) (2004). *Cuerpos ineludibles un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Ají de pollo.

Deleuzianamente aspirar no a lo más profundo sino a lo más inocente. Cuando la teoría nos atrapa de tal forma que no nos permite volver la cara a la experiencia, a ese mundo cotidiano y simple gobernado por presunciones igualmente simples y llanas, quizás es saludable un buen baño de barro y de noticiero de las doce.

Propongo empezar recordando –lo que podamos– por qué llegamos hasta este espacio-vida del feminismo y despojarnos de la trama de lo que se ha llamado «crítica a la política de identidad», con todos sus alias, que ya –en lo que a mi concierne– se vuelve asfixiante y por tanto normativa. Juguemos a intentar por un instante volver a mirar como si miráramos por primera vez, actuando como si no hubiésemos transitado el camino transitado y no poseyéramos los saberes que hoy poseemos. Jugar un poco a ser como niñas, esas que en la propuesta nieztcheana juegan con las cenizas de lo que ardió, con las ruinas de lo derrumbado. Y entonces pararnos otra vez frente a frente y contarnos nuestras historias. Cómo fue que empezó todo esto.

Puedo decir que llegué a este espacio del feminismo lesbiano y de la crítica, tras un largo, muy largo proceso de aburrimiento ante el mundo que me habían deparado tras nombrarme «mujer». Llegué aquí tras un largo proceso de rebeldía a las reglas implícitas que se empeñaban obcecadamente en darme un lugar, lugar al que yo me resistía y me opuse en muchos momentos de mi vida. Llegué a través de una teoría feminista que me señaló que lo que yo sentía no era distinto de lo que les pasaba a otras que como yo, nombradas «mujeres» y corporizadas como tal, veían constreñida su vida, su libertad y su posibilidad de elección. Si hasta ese momento el nombre «mujer» aparecía ante mí como algo impuesto y a la vez implícito, pasar al momento de nombrarme fue un acto político, un acto de constituir más que una identidad, una comunidad de agraviadas que reclaman reparación. Nombrarme mujer no fue nunca un deseo de ser lo que se suponía que debíamos ser las así llamadas, fue un deseo de explotar la categoría, de construir una comunidad política.

Desde allí, que ser mujer al menos en lo que a mí respecta, no fue nunca más que una identidad política que agrupaba no a las que eran iguales sino a las que desde otras múltiples vidas, posiciones y subordinaciones eran objeto de un determinado tipo de subordinación por haber sido generadas como mujeres. Si yo entré al feminismo por un feminismo lesbiano cercano a la academia, mi interés estuvo siempre puesto en deconstruir una identidad asignada de la cual, ni yo ni mi grupo inicial de referencia[2], nos sentíamos parte. A pesar de ello, no podíamos dejar de reconocer que más allá de lo que fuera nuestro deseo y nuestra forma de vida –alejada en mucho de la vida que se suponen llevan las mujeres– la sociedad en la que vivíamos se obstinaba en seguir tratándonos como tales y sujetándonos como tales, aún y a pesar de sus llamados de atención respecto de nuestra clara insubordinación al ideal regulado y aceptado. Lo interesante aquí es, y lo quiero subrayar, que no importaba cuánto nos alejáramos del ideal normativo; socialmente seguíamos siendo «mujeres» y seguíamos siendo tratadas como tales. Experiencias similares a ésta es la que he encontrado en mis múltiples conversaciones con personas nombradas «mujeres», más allá de su elección de vida, más allá de su deseo y su sexualidad, más allá de sus cuerpos intervenidos o no.

Estos pensamientos me vinieron a la cabeza recientemente en medio de un desasosiego interior en donde sentía cada vez más que los postulados teóricos a los que fielmente he adscrito durante estos últimos seis o siete años y las proyecciones políticas que éstos han tenido, parecían dejar de coincidir en puntos fundamentales. Amén de lo que considero un desarrollo azaroso del feminismo y del movimiento LGTTB en América Latina, lo que he visto en los últimos años en

2 Identifico como grupo inicial de referencia al pequeño grupo de amigas con las que viví la entrada al feminismo, así como al colectivo «Mitilene», grupo de lesbianas feministas que existió en Santo Domingo desde mediados hasta fines de los ochentas y de cuyas acciones y posicionamientos nos nutrimos la generación posterior de lesbianas feministas en nuestro proceso de toma de conciencia.

muchos de nuestros países, es una tensión muy fuerte al interior del movimiento feminista entre las pro y las anti crítica de la política de identidad que llevó a la conformación de polos opuestos a cuyo interior se dieron alianzas fuertemente rígidas que han impedido por lo general el debate abierto y el intercambio responsable. En esta polarización la tensión ha sido tal que ha dejado poco espacio para la relectura, la retroalimentación y el fluir de una mirada atenta a sus propias cadenas y limitaciones.

En mi experiencia, me he encontrado con poca gente de un lado y otro dispuesta a repensar sus argumentos desde un lugar de riesgo e inestabilidad. Lo que he encontrado ha sido una imposibilidad de poner a prueba las propias certezas en conformidad con lo que considero una fuerte tendencia de la política a *suturar* interpretaciones restrictivas de las teorías a las que se supone responden; interpretaciones éstas que tienden a ser finalmente las que se terminan reproduciendo a través de nuestras posturas a favor o en contra. Esto contrasta mucho con lo que he encontrado en las autoras, responsables desde la teoría, de tales postulados. Contrario a la lectura acabada y al parecer sin fisuras que de ambos lados han terminado dándose, por ejemplo, de Butler y de Lauretis, –lo que ha ayudado a encasillarlas en lugares de los que ellas reniegan– lo que yo he encontrado en ellas y en su trabajo (que es mucho más que las obras fundantes del debate) es un pensamiento abierto, cambiante, dispuesto por lo general a repensarse a sí mismo, incluso a partir de las interpretaciones que de ellos se dieron y las políticas que originaron.

Así, como bien nos recuerda Annamarie Jagose, (1996) Teresa de Lauretis tres años después de haber inaugurado el concepto de «teoría queer», lo renuncia debido a lo que a su entender ha habido una cooptación del mismo por parte de las instituciones y el mercado. Por su parte, Judith Butler dirá en el prefacio a la segunda edición de su *Género en disputa* (1999) «hace diez años concluí el manuscrito de la versión en inglés de «Género en disputa», la vida del texto ha rebasado mis

intenciones y seguramente esto obedece, hasta cierto punto, al contexto cambiante en que fue acogido» (2001, 9). En este texto introductorio, Butler admite haberse visto obligada a revisar parte de las posiciones que había sostenido debido, entre otras cosas, a la crítica atenta y a sus propios compromisos políticos con las mujeres y con el movimiento de la identidad sexual y de género. Lo interesante es que algunos de los postulados que ella se ve obligada a revisar han sido el centro de la defensa y adscripción a uno u otro de los polos en conflicto: la pretensión y el reclamo de universalidad, la cuestión de la performatividad y la lectura que la igualó al travestismo, sus argumentos sobre la materialidad del cuerpo, así como el debate sobre la necesidad o no de la categoría «mujer».

Es mi interés pensar algunas de estas cuestiones y centrarme en las lecturas que se han hecho sobre la performatividad en el contexto latinoamericano de los últimos años. Hacer un ejercicio de remirar lo andado a la luz de las formulaciones y reformulaciones más importantes desde mi propia experiencia en o cercana a la academia y como activista. Desde este lugar intento trazar un mapa de las preocupaciones, interpretaciones y políticas, a mi entender problemáticas, en que ha devenido el feminismo y los llamados movimientos sexuales en los últimos años. Si hace poco más de diez años que la crítica a la categoría de sujeto se cernió como una ráfaga de aire fresco, aleccionador y revitalizador sobre la teoría y la política feminista, tengo que confesar que hace algún tiempo vengo teniendo la sensación de haber entrado en una especie de callejón sin salida. Un callejón sin salida en el que parecería que hay creencias cristalizadas a cuya crítica no es posible acceder sin temor al descrédito; posturas con estatuto de *Verdad* que nos impiden un ejercicio de pensamiento capaz de evaluar críticamente las proyecciones políticas y los alcances de los postulados a los que nos hemos adscrito.

El recorrido político

Cuando en 1989, Butler así concluía su ya clásico texto *Género en disputa:* «…si ya no se considera que la política es un conjunto de prácticas derivadas de los supuestos intereses que pertenecen a una serie de sujetos preconcebidos, de seguro surgirá una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior» (2001 [1989], 179), no podía imaginar los efectos de su conjuro.

A partir de los años noventa, un nuevo escenario político comenzó a configurarse no sólo a nivel de los países centrales ni sólo a nivel de la política formal. Podemos señalar que en los noventa, en América Latina se reconfigura el escenario de los llamados «nuevos movimientos sociales», lo cual se va a expresar en una fuerte tendencia a la incorporación, institucionalización y cambios en las estrategias de lucha de aquellos movimientos que subsisten, entre ellos el feminismo. Producto de estas nuevas configuraciones varios quiebres se producirán al interior del movimiento feminista. Si en algún momento he reflexionado sobre el quiebre institucionalidad/ autonomía, hoy me interesa destacar el quiebre que inauguran los últimos párrafos de *Género en disputa.*

Si ciertamente la efectividad del texto fue tal que abrió la posibilidad a la aparición de nuevas formas de política, también es cierto que los resultados no han sido necesariamente tan felices. En primer lugar, por las posiciones antagónicas que se generan entre las diversas lecturas y críticas de la teoría y la nueva tradición de pensamiento que inaugura al interior del feminismo. Segundo, porque las nuevas formas de política que de allí surgen, en muchos casos ni siquiera reconocen la tradición a que pertenecen los postulados que las han parido, de forma tal que una especie de antifeminismo cobra vida al interior de determinados grupos de la política de identidad sin poder respetar el vínculo que hay entre los postulados críticos en los que se asientan estas nuevas formas de política y el ámbito en el que fueron producidos y dentro del cual cobran sentido (la teorización feminista); desco-

nociendo así, que estos postulados son parte del feminismo mismo. Tercero, porque contrario a lo que podría creerse y lo que tales postulados procuraban, hoy más que nunca, al menos en Latinoamérica, hay una primacía heterosexual instalada en el feminismo tanto académico como activista. Tan es así que mientras a mediados de los ochenta y hasta principios de los noventa, en muchos países latinoamericanos hubo un activismo lésbico y lésbico feminista muy fuerte, expresado en numerosas agrupaciones, actividades y debates, y un liderazgo importante al interior del movimiento, hoy día esto prácticamente ha desaparecido y el lesbianismo apenas goza de visibilidad. Por último y no menos significativo, en correspondencia con lo anterior, la crítica y el conjuro parecerían haber contribuido a un empuje importante al movimiento queer, que en lo sucesivo, al menos en su visibilidad, será protagonizado cada vez más por gays y travestis, quedando rezagada la figura de la lesbiana.

Así y paradójicamente lo que prometía ser un deseo de hacer posible una vida y un movimiento más inclusivo ha coincidido sin embargo con un retroceso real en la visibilidad lésbica y en la figura de la lesbiana como una figura trascendente y eficaz de oposición al sistema de género.

La trascendencia de la cuestión travesti y el auge que tomó a raíz de las intervenciones de Butler y muchas otras/os feministas, puede ejemplificarse en el contexto argentino en donde la figura de la travesti aparece en el centro del conflicto de las posiciones pro y anti política queer.

Si una hiciera un intento de explorar la manera en que este tema ha tomado lugar, desalojando a la lesbiana como ejemplo visible y nombrado de lo abyecto, una podría darse una buena sorpresa. La pregunta que salta por doquier es la pregunta por la forma incierta y profusa en la que el poder actúa, y la manera en que somos su garantía de funcionamiento; la manera en que la matriz de género actúa aún al interior de su desestabilización.

En un trabajo reciente[3] analicé el problema de la relación entre otredad y mismidad, y enfaticé los modos en que lo Otro pasa a ser representado en la búsqueda del diálogo con lo Mismo, en la búsqueda de su inteligibilidad. Parecería que en la búsqueda de ese diálogo se imponen las mismas reglas de representación que permitirían afirmar determinadas otredades en perjuicio de otras. Tales reglas parecen afianzarse en los viejos códigos restrictivos de género, raza, clase, deseo, de tal forma que operan clasificando de mayor a menor grado de representatividad de acuerdo al contexto que se trate y las negociaciones internas.

De cualquier manera, lo cierto es que parecería que infinitamente se reproduce la operación por la cual lo identificado socialmente como masculino o como de procedencia más cercana a éste, tiende a ocupar un lugar de privilegio en la representación de lo Otro. Así, la lesbiana imposibilitada de nombrar la especificidad de su opresión, una opresión que la identifica con lo otro «femenino», pasa, en la política tradicional del movimiento GLTTB, a ser representada una vez más por el homosexual y en la política queer, por la travesti o lxs trans. Siendo condenada una vez más al silencio, ella se queda siendo –y parecería conforme– lo otro de lo Otro y así siempre representada por éste.

Sostener esta conjetura me lleva inexorablemente de vuelta a mi objetivo: releer los postulados que sustenta la teoría de la performatividad de género a la luz de la experiencia de los movimientos feministas y de la sexualidad latinoamericanos de los últimos años.

De presunciones erróneas y malos entendidos

De una cosa estoy segura, siempre que se piensa un postulado y se lo postula corre al menos dos riesgos: las limitaciones propias del

3 «De porqué los Otros no somos todos lo Mismo. De cómo tan esmera(l)damente hemos sido atrapadas en la alteridad pura y con ello se nos sustrajo de la alteridad del devenir», inédito.

enunciado y la interpretación del mismo. Si el enunciado no es siempre más que un intento de comprensión, que como intento invariablemente conlleva algo de fracaso, la interpretación no es menos. En adelante, pretendo desarrollar lo que a mi entender constituyen algunos dilemas importantes de la teoría de la performatividad de género, desarrollada fundamentalmente por Judith Butler, tanto por los propios límites de esta teoría, como por los límites que impone la recepción, que siempre es una traducción. Si bien vengo siguiendo apasionadamente el trabajo de Butler, como de otras autoras feministas, cercanas o no a ella, quiero aclarar que mi intención no es exhaustiva y los planteamientos que aquí hago no son definitivos ni pretenden ser menos limitados que el trabajo al que intentan acercarse. En este sentido son sólo un ejercicio de iniciar un camino de (re)pensar aquello a lo que nos adscribimos apasionadamente, un intento de problematizar la teoría desde su apropiación práctica.

A mi entender hay al menos cinco creencias o usos problemáticos de la teoría de la performatividad de género, que considero presunciones erróneas que se han derivado de sus postulados y usos, ellas son:

1. La performatividad no equivale a que «el sujeto dé vida a lo que nombra».

2. Lo queer no excede la política de identidad.

3. La crítica a un esencialismo material no se resuelve en un constructivismo radical.

4. La crítica al sujeto no lo anula, la crítica a la categoría «mujer» expresa sus límites, no su decadencia.

5. Desestabilizar los códigos contingentes del género no garantiza desmontar los mecanismos de sujeción del sujeto generado[4].

La mayoría de estas creencias o traducciones prácticas han tenido eco en los trabajos posteriores de Butler ayudándola a esclarecer o en

4 Me acojo al concepto usado por Teresa de Lauretis para designar al mismo tiempo la producción del sujeto, así como la producción del género.

otros casos, repensar sus propias posturas. Sin un intento de exhaustividad, en los próximos párrafos procuro dialogar con estas formulaciones y reformulaciones desde una postura crítica.

Sobre lo que la performatividad es y sus límites

En conversaciones recientes sobre identidad, creencias, vínculos y trayectorias personales con mujeres jóvenes de distintos estilos de vida y preferencias sexuales, a pesar de sus múltiples diferencias y sin esperarlo, me resonó una misma idea sobre la categoría «mujer». Lo que no esperaba era que todas se sintieran lejanas a lo que tal categoría nombra y lo que me sorprendió, trayéndome al recuerdo certezas que había olvidado, fue la conciencia clara en ellas de ser objeto de un tipo específico de sujeción más allá de lo lejanas o cercanas que se sintieran a tal categoría. Lo que recordé fue que había olvidado ese mismo sentimiento, esa misma certeza y esa misma idea acerca del significado del ser mujer que una vez estuvo tan claro para mí y para mi grupo inicial de activistas feministas lesbianas.

Después de esta reflexión he vuelto sobre aquella frase revolucionaria de Monique Wittig «las lesbianas no son mujeres» y he llegado a la sospecha de que la misma se constituye en una afirmación tan liberadora como tramposa. Porque en todo caso y es el dilema que encierra toda identidad, una tendría que preguntarse, ¿para quiénes *ellas no lo son* y en qué contextos de poder e inteligibilidad? ¿Acaso podríamos decir que dejar de «actuar» un género, un sexo –en caso de que tal cosa sea posible– implica consecuentemente un cambio en la manera cómo el poder nos constriñe?

Recuperar esta idea me ha hecho preguntarme una y otra vez sobre cómo fue que llegamos al lugar en donde «mujer» pasó a ser o una esencia o su opuesto, una categoría impugnada como «marco fundacionista en el que se ha articulado el feminismo» ya que, de acuerdo

a la crítica, supone un constreñimiento de aquellas a quienes se supone intenta liberar (Butler 2001 [1999, 1989], 179). ¿Cómo llegamos al momento en que en determinados espacios se volvió tabú hablar y sostener una defensa de «las mujeres», abriendo camino a la legitimación de una pregonada proliferación de los géneros?

Cuando Butler cierra su libro augurando un mejor futuro de la política, parecería dejar flotando la idea de que ese futuro ya no puede ser posible pensando desde un «nosotras». Aunque en posteriores análisis ella ha intentado volver una y otra vez sobre el tema, lo que una se topa finalmente es con las limitaciones que le impone su propia tesis sobre la performatividad. Ella opondrá la idea de una concepción fija de la identidad que supuestamente percibe en el feminismo a una idea de la identidad como algo inestable que para funcionar necesita de una actualización repetitiva.

La idea sobre lo que la performatividad es, tal como ella lo señala, ha ido variando con el tiempo, pero me parece que una buena síntesis es la que ella presenta en el prefacio a la segunda edición de *Género en disputa*. Ella identifica dos cuestiones fundamentales que forman parte de esta concepción: primero, «la performatividad del género gira en torno a una metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia del género provoca lo que plantea como exterior a sí misma», visto así el género aparece como «una expectativa que termina produciendo el fenómeno mismo que anticipa». En segundo lugar, ella dice «la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante la naturalización en el contexto de un cuerpo» (*Ídem*, 15).

Quizás sea esta última enunciación sobre lo que la performatividad es, la que ha traído mayor debate, así como lecturas problemáticas debido a las consecuencias políticas de tal postulado. Si Butler ha afirmado que no hay un yo detrás de la significación, y agrega a seguidas que «toda significación se da dentro de la órbita de la obligación de repetir», (*Ídem*,176) el resultado ha sido pensar que nuestra visión de

lo que es un género era mucho más restrictiva de lo que suponíamos. Cuando al mismo tiempo enfatiza que «la capacidad de acción…es estar situado dentro de la posibilidad de variar esa repetición», lo cual según ella «sólo puede ser posible... en el seno de la práctica de significación repetitiva», (*Ídem*, 176) coloca lo que ella denomina «la repetición paródica del género» como estrategia de la acción subversiva en su caricatura (exceso) de la norma. Con ello, aquellas prácticas consideradas hasta entonces como «copias» de un género «real», cuyo ejemplo por excelencia pasará a ser el travestismo, cobran una visibilidad importante en el campo de los discursos y la política, al límite en que ella misma ha tenido que señalar en numerosas ocasiones que al traer la discusión sobre el travestismo no estaba tomándolo como ejemplo de subversión y de la acción política y que «sería un error» tomarlo así.

Más allá de estas aclaraciones, que por la cantidad de páginas que le ha dedicado señalan su centralidad para la política y la teoría feminista, ha sido interesante observar la evolución de este pensamiento que llega a explicarnos por qué no hay un sujeto que pueda decidir sobre su género ya que «el género es parte de lo que lo determina a él» (Butler 2002 [1993], 13). Así, sigue explicando Butler, aunque el género se efectiviza mediante su actuación repetitiva, éste no depende de la voluntad del sujeto, por lo que deberíamos comenzar a entender la performatividad «no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone» (*Idem*, 19). Cuando finalmente nos señala que su idea de la performatividad implica la historicidad del discurso, que éste no sólo «precede, sino que además condiciona sus usos contemporáneos», (*Ídem*, 319) una puede comenzar a respirar un poco y ver las rupturas y las conexiones de estos postulados con la trayectoria de la producción teórica feminista que la precede.

En lo que respecta a mi propia visión podría decir que acuerdo en gran parte con las conjeturas planteadas por la performatividad de género, pero hay todavía cuestiones fundamentales que éstas no logran

explicar o cuya explicación es problemática. Cuando Butler afirma que la significación no se funda en un acto sino a través de una obligatoriedad de repetir, una serie de dudas me asaltan. Suponiendo que esta afirmación sea verdadera ¿qué constituiría la centralidad de la matriz de género: la significación, la obligatoriedad o la repetición? Quizás podríamos acordar que las tres. El tema sin embargo, comienza a ser cada vez más complejo cuando nos percatamos –contrario a lo que una podría esperar– que no necesariamente al dejar de repetir o al repetir desde la dislocación o desde la hipérbole, la matriz de significación (normativa y de dominio) cambia. Lo que parecería suceder, es que ella se adapta, se vuelve dúctil siendo capaz de incorporar nuevas corporizaciones y prácticas, al tiempo que las reasigna prescriptivamente dentro del binarismo establecido. En el ejemplo de las lesbianas feministas que traía a colación anteriormente esto era bastante claro. Lo mismo podríamos observar en la manera en que han ido cambiando las apariencias corporales en las últimas generaciones. Hay lugares como en Buenos Aires, en donde a veces es difícil una lectura fácil del género, al menos para alguien que como yo nació y creció en el Caribe, en donde las pautas de vestimenta y presentación corporal todavía se mantienen muy rígidas. Pensemos por ejemplo, en los cuerpos deportistas: «mujeres» grandes, fuertes, con músculos desarrollados y presencia imponente, por demás, produciendo hormonas que se suponen sólo producen los cuerpos «masculinos». También podríamos pensar en el/la transgénero y su lucha incesante por deshacerse del género asignado al nacer. En todos estos casos a pesar de la desestabilización en la naturalización del género, parecería que no podemos dejar de ser «atrapadas» por el binarismo de inteligibilidad: una sensación de ser tratada como «mujer» o como «hombre» invariablemente aunque una se opusiera a ello o se alejara lo suficiente.

Es aquí entonces en donde la teoría de la performatividad deja de ofrecerme respuestas satisfactorias. Cuando Butler señala que «el travestismo es un ejemplo que tiene por objeto establecer que la 'rea-

lidad' no es tan fija como solemos suponerlo» (2001 [1999, 1989], 23) ella parte del supuesto de que la forma como operan los binarismos de género es dejando fuera del campo de inteligibilidad determinados cuerpos, cuerpos que nombrará como «abyectos». Ella señala que estos cuerpos producidos tanto como los otros, sin embargo, tendrán la tarea de demarcar el campo de lo legítimo: ¿hasta dónde es posible llevar una vida entendida como vida? Contrario a esto, o quizás sin oponérsele necesariamente, yo diría que podríamos comenzar a pensar la manera en que quizás la red discursiva de poder puede ser comprendida operando de otra forma, reconociendo que en determinado punto no es necesaria la operación de exclusión más que la de la inclusión aparente. Es decir, quizás en vez de dejar fuera lo que se opone a la norma, es decir resistiéndola, se logra mayor efectividad intentando incorporarla.

Si al final como señala Butler, la obediencia a la norma siempre conlleva un fracaso ya que nunca la copia es como el original (el modelo ideal), podríamos pensar que quizás la norma no opera bajo tal expectativa, quizás no lo necesita! Quizás el modelo sólo sirve como enunciado que intenta encauzar, constituir una sujeción. Quizás sólo opera intentando mantener la significación de los cuerpos y de las prácticas, por lo que habría un campo resistente de la significación que sin embargo se va abriendo y ocupando cada vez más cualquier espacio, impidiendo la posibilidad de que queden lugares no atrapados por ese núcleo de sentido. Es la manera en que estarían operando las formas contemporáneas de inclusión de las diferencias, tal como lo ejemplifica bell hooks en su *Devorar al Otro: deseo y resistencia*. El campo de significación es cada vez más expansivo, pero la manera en que opera es repartiendo entre los nuevos referentes, significaciones que ya preexisten y forman parte de la red discursiva. Así, el concepto de «mujer» (o el de «hombre») se prepara para englobar una variedad de posiciones que antes estaban fuera o eran ilegibles. Con este acto de nombrar aquello que se le escapaba y lo enfrentaba, el poder logra obtener de nuevo el control. La lesbiana no es una *no mujer*, independientemente de su

deseo o su elección, ella se hará cargo de un nombre que la sujeta, a pesar de su deseo. En este sentido, más que dejar fuera del campo de visibilidad, es otorgando significados dentro del campo binario de género, que los sujetos cuyas prácticas y deseos se oponen a la norma, son regresados a la matriz de dominio. Cuando esta matriz no logra entender lo que pasa, cuando le fallan sus expectativas, cuando el cuerpo nacido no es inteligible, su opción no es el silencio, sino la violencia de la semejanza y la «reparación» o la «adecuación».

Ante ello, la pregunta que me surge es si el género es solamente aquello que una actúa o si es mucho más que eso, si nos constituye de otras formas posibles que escapan aún a nuestra comprensión. Me pregunto ¿de qué manera el poder actúa restringiendo más que la entrada a la significación, la salida de ella? ¿De qué forma la proliferación de nuevas configuraciones de género y sexo, no echarían (no estarían echando) por tierra los binarismos de género, ni las redes discursivas de inteligibilidad que permiten el dominio de determinados grupos? ¿De qué manera el mecanismo como operan las redes restrictivas de significación e inteligibilidad es a través, no de no dejar nada fuera de su campo de actuación, sino solidificando los campos de los significantes de manera que ellos puedan albergar y acoger en su seno variantes y desviaciones de todo tipo, sin ver afectada la forma de la interpelación y obligándonos a entrar en disputa por los significantes mismos?

La forma como podríamos representar esta idea es a través de un cono o de un embudo: entra todo, sale poco. La eficacia de la subversión paródica o de la proliferación avasallante de identidades se desvanece, a través de la misma operación de despojo por medio de la cual lo Otro, lo abyecto, lo que se opone o constituye un peligro de inestabilidad es devorado, incluido a la inteligibilidad a costa de su renuncia a aquello que le era más propio y menos apropiado. Ya no siendo obligado a repetir, parecería que es el mismo sujeto el que solicita la repetición o en todo caso la inclusión en los campos posibles, disponibles de legibilidad.

De esta forma, cuando la explicación sobre la obligatoriedad de repetir parecería ya no servirnos tanto, nos queda aún la pregunta por la metalepsis, por la forma en que una «anticipación conjura su objeto», porque si ya no podemos acudir a la reiteración como forma, tendremos que encontrar otras vías de explicación de los modos en que el conjuro de la enunciación actúa. Ello nos lleva a dos cuestiones finales que me parece importante abordar aunque sea nominalmente. Una es la problemática de la subjetivación y la gobernabilidad, la otra es el tema del cuerpo como efecto del discurso.

Sujeto de género y gobernación

Con posterioridad a la publicación de *Género en disputa*, Butler se embarcó en dos proyectos continuadores de las reflexiones que había iniciado y que no habían quedado cerradas o suficientemente trabajadas. Una de estos trabajos fue *Cuerpos que importan* (1993) y el otro fue *Mecanismos psíquicos del poder* (1997). Con relación a este último trabajo ella ha dicho que le surgió como una necesidad de respuesta ante la crítica de que si bien el texto de 1989 se iniciaba con un trabajo centrado en la psique, estos inicios cedieron a un desarrollo de la performatividad como idea central del proyecto, mismo que pareció abandonar e incluso contravenir la idea de un mundo interno. La tesis de que no hay actor detrás de la acción y de que lo que consideramos una esencia de género sólo es un conjunto reiterado de actos, pudo instalar la idea de la ausencia de un mundo interno y de un proceso de subjetivación por medio del cual el sujeto es habilitado como tal. En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler intenta vérselas con esta idea, haciendo un recorrido entre las tesis foucaultianas y psicoanalíticas de los modos de subjetivación. Es interesante lo que puede pasarle al pensamiento de la reiteración una vez que entramos en este campo. Si bien no tenemos espacio para trabajar este texto a profundidad sosten-

go la validez del ejercicio que ella realiza por tratar de indagar los efectos de la subjetivación como algo que funda al sujeto y al mismo tiempo es condición de posibilidad de su potencia. Con ello la idea de la capacidad de acción no se contrapone a una vida interna a pesar de que la idea de la reiteración infinita de actos como lo que constituye al sujeto del género, aparece menos presente. Así, y a pesar de que Butler no lo enuncia, una puede comenzar a pensar, más en sintonía con las premisas de Teresa de Lauretis (2000) que el sujeto ya es un género desde el momento de su fundación. La idea que aparece en este giro argumentativo, es que el sujeto si es sujeto, es por que ya ha sido subjetivado y la manera en que opera esta subjetivación es mediante ciertas prácticas que Foucault ha denominado «tecnologías del uno mismo», idea que le servirá a de Lauretis para pensar su tesis de una tecnología del género.

Butler por su parte, en acuerdo con la idea foucaultiana, nos dice que el poder excede al sujeto, le es previo y lo funda y señala que la manera en que lo funda es «actuándolo». Nos recuerda el modo en que «el sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia», ya que «la sujeción es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto» (2001 [1997], 12). De esta manera, ella explora teorías y líneas de pensamiento en la que, contrario a lo que ella había argumentado, se señala un momento emergente o al menos formativo de la subjetividad. Ante esto, lo que aparece como una duda es, ¿cuándo esa fundación previa del sujeto, ésa que lo habilita a la actuación social, comienza a funcionar como una especie de formateo o parte más permanente del yo en la cual se inscriben los actos o a partir de la cual surgen estos actos? ¿A partir de cuándo podemos considerar esa subjetivación como superficie que permite el autocontrol y el autogobierno propio del sujeto?

Si admitimos que si hay un sujeto es porque ya hay una marca, una inscripción previa, ¿de qué manera opera esa marca en lo que res-

pecta al género? Si no podemos decir que la marca se funda a cada instante (ya que ello se opondría a la idea de interioridad constitutiva) si cuando el sujeto está en posibilidad de decidir o actuar de acuerdo a sus propios principios y deseos ya está marcado en tanto que sujeto que ya es, ¿podemos seguir afirmando como Butler, «que todo género es como el travesti o está travestido», o que «el travestismo no es una imitación secundaria que supone un género anterior y original»? (Butler [1993] 2002:184)

Cuando Butler hace esta última afirmación habiendo sostenido que «la paradoja de la sujeción es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas» (Butler 2002 [1993], 38) ¿estará suponiendo que esa subjetivación es inmune al género o simplemente lo ha pasado por alto al igual que Foucault y otros autores que han trabajado el tema de la subjetivación? Lo digo porque si sostenemos que el sujeto está ya sujetado, habilitado y producido al momento de la acción subversiva (puesto que esa subversión sólo es posible porque ya hay un sujeto) entonces, ¿el travesti, la lesbiana o el gay que subvierte la norma, al momento de subvertirla, no ha sido acaso ya previamente producido por el género normativo, no ha sido ya generado en su proceso de advenir sujeto?

Cuerpo real, cuerpo imaginario: lo infeliz de nuestra comprensividad

No se trata de abandonar la tierra, sino de devenir tan terrestre como para inventar las leyes de los líquidos y los gases de los que depende la tierra
Gilles Deleuze

Como ya hemos mencionado, otro proyecto (primero en términos cronológicos) en que se embarcó Butler luego de aquel fundante del ´89,

fue el de *Cuerpos que importan*, el cual publica cuatro años después. En este texto, intenta explicarnos la manera en que la materialidad entra en su concepción de la performatividad del género. Allí desarrollará su idea de los mecanismos por los cuales hay cuerpos que no ingresan en el campo de legibilidad, cuerpos abyectos, que de acuerdo a sus planteamientos serían aquellos que no son tomados en cuenta por el discurso y que por tanto, no importan ni son dignos de una vida que sea vivible. Como ya he tocado este punto anteriormente, me interesa centrarme en la idea de lo material como efecto de prácticas de legibilidad discursiva.

Con relación a lo que esto significa y la forma en que ha sido incorporado a la política, Butler se ha pronunciado señalando que: «me parece que puede ser un error argumentar que *Cuerpos que importan* es un trabajo contructivista, o que procura considerar la materialidad en términos contructivistas. Sería más correcto decir que éste busca entender por qué el debate esencialismo /contructivismo tropieza en una paradoja que no es fácilmente o verdaderamente jamás superada.» (Prins y Meijer, 2002, 3). Antes decía: «Mi énfasis inicial en la desnaturalización no era tanto una oposición a la naturaleza como una oposición a la invocación de la naturaleza como modo de establecer límites necesarios para la vida generada.» (*Ídem*, 2).

En lo que a mí refiere, estas aclaraciones deberían incitarnos a pensar la manera en cómo a partir de sus postulados sin embargo, una idea sobre el cuerpo y sobre el cuerpo abyecto, ha sido colocada en circulación en determinados lugares del movimiento. Debido a la imposibilidad de explayarme en este tema, sólo intentaré señalar como problemático, el modo cómo una cierta lectura queer parecería no encontrar límites en apropiarse y usar esta idea de la materialización como algo que es efecto del poder. Ello parecería mostrar más que cualquier otra cosa, lo difícil que es para nuestra comprensividad actual escapar a esa oposición naturaleza/ cultura de la que intenta escapar Butler. Como ella nos advierte, deberíamos intentar abandonar los esquemas por medios a los cuales, o pensamos que una naturaleza nos impone sus

reglas o por el contrario, que hay una naturaleza pasiva –cuando no inexistente– la cual es dominada por lo social.

Mucho de lo que he encontrado en el ambiente académico y político cercano a lo queer es esta última presuposición. De acuerdo a ella, no hay materialidad posible de ser considerada dentro de nuestro esquema de pensamiento, de tal forma que en acto de oposición a la tendencia contraria, el cuerpo desaparecería como función regida solamente por las leyes sociales. En algún punto me recuerda la tradición racionalista de la ciencia, en donde el intelecto o la capacidad humana de pensar tendrían supremacía y control absoluto de la naturaleza. Tal afirmación la extraigo de una noción del cuerpo abyecto como aquel que está en la capacidad de transformarse así mismo en un acto voluntario y radical. Para ello regularmente se acude a la tecnología y a la ciencia como medio de poder sobre ese cuerpo, materia inerte sobre la que se inscriben nuestros deseos y querencias, bajo la afirmación de que después de todo «todo es construido». Así, sin poder reconocer la lógica que reproduce y en la que se enmarca tal discurso, se recurre y afirma la misma lógica científica responsable del control normativo de nuestros cuerpos, bajo la suposición –¡oh, ironía!– de poder escapar a los mandatos normativos.

Me he estado preguntando recientemente cómo podemos adherir ante discursos y promesas de liberación y bienestar que no son más que parte de las mismas redes que nos controlan. Una discusión respecto a las presunciones ontológicas de lo que un cuerpo natural es y aquel que no lo es, no debería llevarnos a anular toda diferencia entre uno y otro, ni mucho menos a olvidar que siempre, y digo siempre, nuestra presunción de lo que el cuerpo es, es limitativa de nuestra capacidad de comprensión actual. En este caso si hay algo que nos limita, no es la naturaleza, sino nuestra capacidad de significarla y la manera en que la significación intenta volverse –en una misma y única operación– en un acto de control sobre ese cuerpo y sobre los sujetos que los habitan.

Lo interesante de esta operación reductivista en que cae el contructivismo es que nos devuelve a una de las tradiciones del dis-

curso científico que parecería cada vez más superada y esto sin ni siquiera advertirlo. Porque si hay posiciones nuevas que podríamos adoptar, una de ellas es aquella que -como señala Butler- no opone naturaleza/ cultura, cuerpo/ discurso o pasa a sustituir uno por el otro. Lo que las cientistas feministas como Anne Fausto-Sterling o el trabajo de un Maturana sobre los sistemas autopoiéticos, están tratando de decirnos es que tal oposición no existe y que los cuerpos y los sistemas naturales son mucho más inteligentes que nuestra capacidad de compresión. En realidad lo que ha fallado siempre, no es la manera en que opera la naturaleza sino precisamente las restricciones de nuestro sistema de significación. Saber que no podemos «acceder a ninguna materialidad anterior al discurso», no debe llevarnos a olvidar «que el discurso tampoco consigue captar tal materialidad anterior» (*Ídem*, 3).

Quizás la lectura de autoras como Fausto-Sterling, puedan ayudarnos a comprender mejor la manera en que lo corporal y lo natural no son nuestro problema, sino las formas en que ellos son interpretados e incomprendidos por nuestros discursos científicos. Como bien ella afirma, todo parecería indicar que el cuerpo y los sistemas naturales son mucho más lábiles, plásticos y capaces de ir transformándose que nuestras rígidas estructuras de discursos y comprensión.

La manera en que empiezo a preguntarme por el cuerpo, comporta la idea de cuánto de eso que hemos pensado que es, todas esas tecnologías de producirlo, todos esos discursos sobre los productos de tales operaciones que pasan a ser considerados como la verdadera esencia de éste, comportan operaciones de poder que lo exceden, de lo cual es responsable una ciencia a la que invariablemente recurrimos pretendiendo que de otra manera una vez más, nos señale nuestra magnanimidad, nuestra grandeza y nuestra capacidad de conferir significados normativos.

Buenos Aires, agosto 2003

Bibliografía

Balbier, E.; Deleuze, G.; Dreyfus, H. et al. (1995). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Butler, Judith (2001 [1999, 1990]). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México, D.F.: Paidós.

——————————— (2001 [1997]). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valencia [Madrid]: Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer [Cátedra].

——————————— (2002 [1993]). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

De Lauretis, Teresa (2002 [1996]). *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas. (*Cuadernos inacabados; 35)*.

Deleuze, Gilles (1996 [1990]). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.

Espinosa-Miñoso, Yuderkys (2003). *De por qué los Otros no somos todos lo Mismo*. Manuscrito no publicado.

——————————— (2003). Sobre el feminismo hoy: a la búsqueda de otro sentido del ser y el hacer feminista de este tiempo. En: Candelario, Ginetta. (Comp.) (2005). *Miradas desencadenantes: los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio*. Santo Domingo: Centro de Estudios de Género, INTEC Universidad.

Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books.

Foucault, Michel. (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

——————————— (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

——————————— (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Ediciones Altamira.

Hooks, Bell (1996). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Debate feminista*, 7 (*13)*, 17-38.

Hunter, Ian (1998). *Repensar la escuela: subjetividad, burocracia y crítica*. Barcelona: Pomares-Corredor.

Jagose, Annamarie (1996). *Queer theory*. Melbourne, Australia: University of Melbourne Press. Recuperado en agosto 2003. Disponible en: http://www.lib.latrobe.edu.au/

Prins, Baukje y Meijer, Irene Costera (2002). Como os corpos se tornam

materia: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas* [Revista electrónica], 10 (1). Recuperado en agosto 2003. Disponible en: http://www.scielo.br/

Puleo, Alicia H. (1992). *Dialéctica de la sexualidad : género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra.

Skliar, Carlos (2002). *¿Y si el otro no estuviera ahí?*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Wittig, Monique (1992 [1980]). *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press.

Heterosexualidad obligatoria

El análisis de la heterosexualidad como institución es bastante reciente dentro de la teoría feminista y confronta diferentes niveles de aceptación y rechazo. A pesar de ello, sin lugar a dudas, esta noción ha venido a jugar un papel central a partir de los aportes realizados por feministas lesbianas al interior de la academia.

Este concepto ampliamente dado a conocer por el texto *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* de la poeta y pensadora feminista Adrienne Rich (1980) fue sin embargo originalmente propuesto por el colectivo Purple September Staff a través de su artículo *The normative status of heterosexuality* (1975). En su análisis, esta agrupación de feministas en los Estados Unidos, no sólo remitió al carácter de obligatoriedad de la heterosexualidad, cosa que como veremos ya venía siendo planteado por pensadoras como Carla Lonzi desde principios de los setenta en el contexto italiano, sino que introdujo un elemento nuevo en su comprensión, esto es, la manera como la heterosexualidad se ha constituido en una de las instituciones claves del patriarcado.

De hecho, el concepto usado por el grupo, fue el de institución de la *heterosexualidad obligatoria*, que de acuerdo a de Lauretis (2000 [1987]) permitirá arribar a un análisis más adecuado respecto al lugar que la heterosexualidad ocupa en nuestras sociedades, de la manera en que funda tanto el género, la sexualidad, los modos de relación entre los sujetos .y de pensamiento sobre los sujetos. Como veremos, pensar

la heterosexualidad como institución social sería una noción clave para la teoría feminista en su análisis sobre la construcción del patriarcado.

El análisis de la obligatoriedad de la heterosexualidad en nuestras sociedades había sido desarrollado desde principios de los setenta al interior del movimiento italiano, por el colectivo Rivolta Femminile a cuyo trabajo hemos podido acceder a través de una de sus integrantes, la reconocida pensadora Carla Lonzi.

Para el verano de 1971, ésta escribía en uno de los ensayos que posteriormente fuera publicado en *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*[1], lo siguiente: «la complementariedad es un concepto que atañe a la mujer y al varón en el momento de la reproducción, pero no en el erótico-sexual [...] ¿no es el modelo reproductor aquel en el que ha cristalizado la relación heterosexual –incluso cuando el fin procreador es evitado cuidadosamente– según la neta preferencia del pene hegemónico?» y agrega: «No nos pronunciamos sobre la heterosexualidad: no estamos tan ciegas como para no poder ver que es un pilar del patriarcado, ni somos tan ideológicas como para rechazarla a priori [...] pero estamos convencida de que en tanto la heterosexualidad sea un dogma, la mujer seguirá siendo, de algún modo, el complemento del varón» (Lonzi, 1978,72-73).

En sus trabajos, Lonzi, aduce a las múltiples reivindicaciones del movimiento de mujeres y feminista, como es la lucha por el derecho al aborto. Ella advertía tempranamente la manera en que todas estas luchas siguen sin tocar el punto central por el cual la subordinación de las mujeres es posible, y esto es, la naturalización de las relaciones entre mujeres y hombres cuya base al final sólo se sostiene dada una visión reproductivista, la cual paradójicamente se dice combatir. Esta idea ha sido desarrollada posteriormente por diversas autoras desde la década de los ochenta.

1 Buenos Aires: La Pléyade, 1978

La escritora y feminista Adrienne Rich, por quien este análisis ha sido más difundido, señalaba a principios de los ochenta, cómo el supuesto de un deseo innato de las mujeres hacia los varones no lograba ser cuestionado ni siquiera al interior del movimiento feminista. Ella iniciaba su famoso ensayo *Heterosexualidad obligatoria*.... recordándonos la manera en que «no es suficiente para el pensamiento feminista el hecho de que existan textos específicamente lesbianos. Cualquier teoría o creación cultural o política que trate la existencia lesbiana como un fenómeno marginal o menos «natural», como una mera «preferencia sexual» o como un reflejo de las relaciones heterosexuales u homosexuales masculinas, resulta profundamente debilitada por esta razón, independientemente de sus restantes aportaciones. [...] Se retrasa ya mucho la aparición de una crítica feminista de la orientación heterosexual obligatoria para las mujeres». (Rich, 2001 [1986], 45).

Rich observa la necesidad de formular la manera en que la heterosexualidad ha sido construida históricamente como institución y los fines para los que ha servido, ya que la misma, a su entender, es además una institución económica que ha permitido y sustentado la doble jornada de trabajo para las mujeres, así como la división sexual del trabajo como «la más perfecta de las relaciones económicas» (*Ídem,* 79). Señala que no comprender la heterosexualidad como institución implica negar que el sistema de opresión, económico, racista, de género, se mantiene gracias a una multiplicidad de operaciones. Reconoce que el gran obstáculo y la dificultad que comporta este análisis se debe a que saca a la luz un tema tan difícil como el deseo sexual, lo cual implica para la mujeres heterosexuales un «trabajo intelectual y emocional» arduo; «reconocer que para las mujeres, la heterosexualidad puede no ser una «preferencia» en absoluto sino algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizar, propagado y mantenido a la fuerza», es un paso necesario para la «liberación del pensamiento, [la] exploración de nuevos caminos, el venirse

debajo de otro gran silencio, [la] nueva claridad en las relaciones personales». (*Ídem,* 66)

Este análisis ha sido importante para comprender por qué hablar de heterosexualidad obligatoria ha comportado intensos debates al interior del feminismo, tal y como vuelve a recordárnoslo la teórica feminista italiana Teresa de Lauretis. Ella, en acuerdo con Rich, señala cómo este concepto trae al espacio de la política el tema del deseo y de sus límites, un área que insistentemente por su relación con la subjetividad, por su relación con lo más íntimo y vulnerable, se resiste a ser tocada y a ser objetivada por la política a pesar de que desde la teoría hemos acordado y aceptado que el ámbito de la sexualidad es absolutamente público y objeto de operaciones de poder específicas que la producen normativamente (Foucault, 1977). Podríamos decir sin temor a equivocarnos, que esta resistencia y los reparos a los que se enfrenta el uso del término como herramienta de explicación tienen que ver con que el mismo toca en la médula, el corazón mismo de la operación de poder por medio de la cual se ha construido y mantenido la estructura de dominio patriarcal. Esta operación como señala MacKinnon consiste en hacer de la mujer, el lugar de un sujeto en el cual «el deseo sexual se ha construido socialmente como aquello por lo que [se] llega a desear [el] propio auto-aniquilamiento». «La feminidad, tal como la conocemos, representa la forma en que llegamos a desear la dominación masculina» (1987, 54).

Siguiendo este análisis, Teresa de Lauretis nos recuerda el estudio de David Halperin (1986) según el cual, Occidente, de manos de la Diotima de Platón, ha construido un modelo de sexualidad femenina ligada a la reproducción y al deseo del varón.

De Lauretis señala que esta ética erótica es la que se ha mantenido y difundido a través de los siglos por el discurso filosófico y con ello, nos advierte, han quedado excluidas otras formas de sexualidad no reproductiva de las mujeres asegurando así el contrato heterosexual, o una heterosexualidad que definitivamente parecería indisoluble a las

mujeres. «La construcción y la apropiación de lo femenino para uso del erotismo masculino asegura la heterosexualidad o la homosexualidad del pacto social, en virtud del cual todas las sexualidades, todos los cuerpos y todos los 'otros' permanecen vinculados a una ideal e ideológica jerarquía masculina que los define y determina su significado y valor 'social'. (de Lauretis, *Ídem*, 84). Para de Lauretis esto significa comprender «que el privilegio masculino no es algo a lo que uno pueda renunciar con un acto de buena voluntad o abrazando una ética más humana, sino que es constitutivo del sujeto generado por el contrato social heterosexual» (*Ídem*, 126).

Esta idea de «contrato heterosexual» ha sido propuesta por Monique Wittig (1980) para señalar el acuerdo por medio del cual las distintas disciplinas epistemológicas de la Modernidad se asientan en una naturalización de los géneros masculinos y femeninos y dan por hecho que la oposición y la complementariedad entre ellos es el fundamento de toda cultura.

Trayendo a colación esta formulación de Wittig, de Lauretis nos recuerda la manera en que escapa a las relaciones concretas que viven las mujeres, sean estas heterosexuales o lesbianas, e independiente de la calidad de las mismas, la vivencia de la heterosexualidad normativa, en tanto todas están sujetas «en la esfera pública a los efectos objetivos y sistemáticos de las instituciones que las definen... como mujeres heterosexuales» con todo lo que ello comporta en términos de sujeta de una subordinación particular (*Ídem*, 129). Así como ella nos recuerda, «la presunción de heterosexualidad no es simplemente uno entre los diversos «mecanismos de dominación masculina», sino que está íntimamente implicada en cada uno de ellos: «se trata de una estructura sostenedora del pacto social y fundamento de las normas culturales» (*Ídem*,129).

Finalmente, no podemos concluir esta descripción del concepto de heterosexualidad obligatoria sin esbozar las reflexiones realizadas por la teórica feminista estadounidense, Judith Butler.

De acuerdo con la mayor parte de los análisis anteriores, ella va a insistir en la pregunta acerca de las condiciones que han determinado la producción de una heterosexualidad normativa como necesidad de vigilancia y producción del género: «¿hasta que punto la jerarquía de género sirve a una heterosexualidad mas o menos obligatoria, y con que frecuencia la vigilancia de las normas de género se hace precisamente en aras de apuntalar la hegemonía heterosexual?» (2001 [1999, 1990,], 13).

En su muy leído *Género en disputa* (2001 [1999, 1990]) ella señala la manera en que las normas de género refieren en sí mismas a un «dimorfismo ideal», a una «complementariedad heterosexual de los cuerpos», a unos ideales de feminidad y masculinidad apropiados o inapropiados de acuerdo a este ideal regulador centrado en una matriz heterosexual que conceptualiza al género y al deseo. Se preguntará: «¿qué sucede con el sujeto y con las categorías de género cuando el régimen epistémico de supuesta heterosexualidad se desenmascara como lo que produce y reifica estas categorías supuestamente ontológicas?» (*Ídem*, 28). Con ello intentará dar cuenta de la imposición de una supuesta unidad de experiencia entre sexo, género y deseo dentro de los regímenes de heterosexualidad obligatoria y la manera en que ello se articula al falogocentrismo imperante. Se pregunta, junto con Wittig, la manera en que la construcción del sexo como algo del orden de lo natural sirve a la producción normativa de los cuerpos, los géneros y el deseo.

Buenos Aires, octubre 2003

Bibliografía

Butler, Judith (2001 [1990,1999]). *El género en disputa : el feminismo y la subversión de la identidad*. México, D.F.: Paidós.

Colectivo Purple September Staff (1975). The normative status of heterosexuality. En Ch. Bunch y N. Mirón (Eds.), *Lesbianism and the women´s movement*. Baltimore: Diana Press.

De Lauretis, Teresa (2002 [1996]). *Diferencias : etapas de un camino a través del feminismos*. Madrid: Horas y horas. (*Cuadernos inacabados; 35).*

Foucault, Michel (1977 [1980]). *Historia de la sexualidad.* (Vol.1). Madrid: Siglo XXI.

Lonzi, Carla (1978). La mujer clitórica y la mujer vaginal. En Lonzi, Carla (Ed.), *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*. Buenos Aires: La Pléyade.

MacKinnon, Catherine (1987). *Feminism unmodified: discourses on life and law.* Cambridge: Harvard University Press.

Rich, Adrienne (2001 [1986]). *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. Barcelona: Icaria.

Wittig, Monique (verano 1980). The straight mind. *Feminist issues*, 1, pp.103-110.

¿Y si somos todas las que estamos... atrapadas?[1]

A diferencia de las certezas y de las creencias, la revuelta permanente es ese cuestionamiento de sí mismo, del todo y de la nada que, evidentemente,ya no tiene lugar o razón de ser.
Julia Kristeva

Uno

–«El género es un performance, una actuación», nos dijo Susana Cook para resumir la primera parte del taller de género «Señoras y señores y nosotros, los demás... ¿Somos todos los que estamos?». A seguidas, sin darnos tiempo para exteriorizar lo que pensábamos al respecto –¿Una actuación? ¿Qué significado damos a esto? ¿Es tan así?– nos señaló un espejo, material de maquillaje y, tomando de modelo a una amiga dominicana que me visitaba en Buenos Aires, empe-

1 En este trabajo intento hacer una reflexión acerca de la experiencia de un taller sobre actuación de género desde el teatro, impartido por Susana Cook, del 16 al 18 de marzo de 2004, durante su visita a Buenos Aires. No quiero dejar de decir que, además de las reflexiones que aquí intento construir, el taller fue un espacio de juego y diversión inaudita para mí. Ello, a pesar de la racionalización que al mismo tiempo experimenté. Atreverme a descentralizar mis prejuicios –lo más que me lo permitiera mi atravesamiento teórico- fue una experiencia que aún hoy –a unos cuantos días del taller- intento dotar de sentido, para construir los puentes que me permitan, desde mis convicciones teóricas, pero también desde lo nuevo allí encontrado, significarla desde el discurso.
La versión original de este trabajo fue publicada en http://www.rebelion.org/mujer/040415espinosa.htm

zó a mostrarnos el arte del pasaje de un género a otro… ¿Es tan así? ¿Con un buen maquillaje logramos traspasar el género asignado y asumido?

Mientras la «transformaba», nos daba explicaciones prácticas: «No necesitan más que pelo humano –que se compra en tiendas o lo obtienes de recortarte el tuyo–, mastick –un pegamento transparente que se usa para pegar el pelo–, tijeras –porque el pelo viene largo y lo necesitamos bien cortito para la barba–, polvo –no de hornear sino negro para simular la sombra del pelo–, y.... un buen traje de saco y corbata».

Así, sin más, empezó a apoyarnos en nuestro proceso de «masculinización».

Aquello de que es difícil pensar al tiempo que se actúa, demostró ser cierto una vez más... al cabo de una hora, ya no éramos *todas* sino *todos* –al menos en la apariencia–, y no sabíamos muy bien cómo habíamos llegado hasta ahí.

Yo, tan constitutivamente racional, recién después de verme ante el espejo ya travestida, fue que pude retomar algo de mi reflexividad habitual. Entonces, me obligué a una mirada atenta ante cada palabra, cada afirmación, cada instrucción de la directora, y ante cada uno de nuestros gestos, pasos y comentarios, durante el montaje de la performance. Gracias a esta mirada, pude continuar en un diálogo interior, un pensar sobre la acción, ante el cual más que respuestas, muchas veces me encontré muda, perpleja, dubitativa ¿pero, qué estoy haciendo aquí? ¿Cuáles serían las posturas feministas ante ello? ¿Con cuál de estas posturas me identificaría? ¿Estoy haciendo lo correcto?.... Vacilante, inmiscuida en una práctica que me era absolutamente nueva, y a la vez, cautivante: poner el cuerpo allí donde una tiene todo un discurso montado; con más preguntas que certezas, no pude más que ceder a la posibilidad de vivir la experiencia, atravesarla y desde ahí enfrentarme a los fantasmas (propios y ajenos) que nos asedian en el discurso y la política feminista de la (pos) identidad.

Así, decidida, volvía la mirada hacia la Cook, quien, en la segunda parte del taller, intentaba llevar al cuerpo, en formato teatral, lo que

ya nos decía la teoría: –«Los hombres son expansivos e invasivos, ocupan todo el espacio, son directos, te miran a los ojos y mantienen la mirada, van a la ofensiva». Sí, porque obviamente no sólo el disfraz hace al monje, y había otras cosas que teníamos que aprender sobre cómo actuar al otro género. «Las mujeres son lo opuesto: cerradas, retraídas, vulnerables, ocupan menos espacio» –continuaba– al tiempo que lo escenificaba.

Con la mirada y escucha atenta que me había prometido, no podía parar de pensar: pero, ¿de qué mujer me habla? ¿Qué «mujeres» de las que conozco son así?

–«Ponéte más barba–», le decía a una compañera.

–«¡Pero si una gran cantidad de hombres no la llevan y siguen siendo hombres!». –replicaba yo.

–«Se tímida, insegura, como que no sabés lo que querés, ni hacia dónde vas»–, le decía al único chico de la sala travestido de mujer.

¿De lo que se trata es de representar al estereotipo, la mujer postal, la mujer de la travesti? Y si es así, ¿por qué no puedo representarla yo también? ¿Qué efectividad tiene en la subversión del género representar los estereotipos? Entonces, nos invitó a subir al escenario y a movernos por él, poniendo en práctica aquello que había estado explicándonos.

–«Decíle algunas cosas a la chica, asédiala»–, le dijo primero a alguna compañera, luego, a mí también…, cada una tuvo que experimentarlo.

Y ya era el asco, la incomodidad, una vacilación interna.

¿Qué estoy reproduciendo aquí?, ¿me interesa reproducir este estereotipo?, en todo caso, ¿qué piensa quien me mira? ¿Qué efectos produce en la desestabilización del género? ¿Produce algún efecto? Y al final, ¿algo de todo esto toca la productividad del poder?

Con esta vacilación interior y sin experiencia en las artes escénicas, mi representación –a mi entender–, no lograba convencer, cumplir la promesa que auguraba mi presentación (grandes patillas a lo Charles

Brown, vestimenta formal masculina). Con mucha ineficiencia, logré construir un personaje masculino que no llegaba a reproducir al estereotipo que se buscaba. ¿Representaba yo al fracaso de la copia o a la distensión de la norma? ¿Un varón feminizado? ¿Una mujer masculinizada? ¿Qué efecto lograría producir en quien sin saber nada de mí, me viera? ¿Un hombre cualquiera por la calle? ¿Una mujer que intenta parecer varón? ¿Un gay maricón? Si era éste un fracaso, ¿en qué consistía?

Ridiculizar lo masculino, era la consigna. Nos agarrábamos las bolas, ensayábamos a caminar como el típico camionero –esos que colman las revistas gays– ¿Por qué el estereotipo está por lo regular, asociado a la clase y a la raza? ¿Por qué al pensar en el típico macho pensamos en raperos, mafiosos, camioneros, obreros, policías? ¿Serán menos machos los hombres blancos de clase alta? ¿Si no lo son, cómo sería representarlos? Cómo sería ridiculizar a la «nueva masculinidad» igualmente androcéntrica?

Enseguida, armamos escenas de peleas y bravuconadas entre machos, de acercamiento y conquista de la chica. Fuimos Sandro, Gilberto Santa Rosa, Eminem, Leonardo Favio, Elvis Presley…, y nos moríamos de la risa, llenas de un nerviosismo interior, al menos en mi caso. Nos asombrábamos de cómo íbamos construyendo los personajes del macho tipificado. Al final, jugamos también al macho romántico, a través del montaje de una pieza de Los Platters, la muy conocida «Only you».

En la euforia, decíamos: –«¡Vamos a hacerlo en público!»–, –«¡Seremos las primeras Drag King de la Argentina!»–. Al tiempo que Susana no dejaba de darnos la «cátedra» necesaria: –«En nuestra sociedad lo femenino aparece como lo que puede ser apropiado y burlado. Tenemos drag queens en todas partes. Mientras que los varones se creen dueños de la masculinidad, ésta aparece como lo que no puede ser parodiado».

Recuerdo que en medio de ello dije: –«¿Y si nos presentamos en 'La Casa del Encuentro'[2] así como estamos?–. Y dije más: –«¿y si va-

2 Espacio de lesbianas feministas en Buenos Aires.

mos al próximo encuentro feminista así, pero nombrándonos en femenino?»– […]

La duda me invadió… ¿Si lo hiciera qué pasaría? ¿Me echarían? ¿Me dejarían pasar al decir mi nombre? ¿Cualquiera que fuera la reacción, estaría bien o mal? ¿Yo misma, en el lugar de ellas, cómo reaccionaría?

Dos

El vacío de respuesta, de convicciones, me dura, se ha instalado. Y es de ello que quiero hablarles, de esta oscuridad sorprendente… a ver si logro espantar los demonios–, pues les aseguro que más allá de las preguntas internas que me hice durante el taller, un pensar y repensar me ha acompañado en la cena, la cama, el desayuno, el baño.... los sueños.

Para empezar, quiero volver sobre la aparente imposibilidad de que en los ambientes de subversión de género, yo –nombrada mujer por la normatividad–, no pueda representar a *la mujer*. Vuelvo a preguntarme: ¿por qué sólo podemos jugar a la representación de lo que la normatividad fija como nuestro opuesto? ¿No es eso ya, asumirnos en el lugar que nos asigna el discurso? Si yo –alguien que se coloca excéntrica respecto de este intento de captura normativa[3]–, sólo pudiese *actuar* a un *hombre*, ¿no es eso como si ya yo estuviera (auto)condenada a representar eternamente a una mujer? Y ello, ¿no estaría negando lo que pretendemos afirmar a través de la práctica paródica? En los contextos de representación paródica del género, al restringir lo que se puede «actuar», parodiar, ¿no estamos restituyendo el estatus de original al género que supuestamente no es posible que parodiemos? ¿No se efectúa la misma operación de estabilización identitaria? Porque ¿qué significa que yo no pueda *actuar* una *mujer*?...

3 ¿No se supone que, como lesbiana, como ya nos ha dicho Wittig, no soy una mujer?

¿Que yo ya lo soy? ¿Que yo la represento originalmente, y que por tanto, no puedo imitarla, *actuarla*?

Me pregunto si la lógica que demarca la posibilidad o imposibilidad de la representación paródica de acuerdo a la posición de género que se ocupe, no es la misma que actúa cuando se personifica a un determinado personaje en el teatro o en el celuloide. Un(a) actor(triz) puede encarnar a un sinnúmero de personajes: discapacitados, pobres, narcotraficantes, mafiosos, lesbianas, madres, amas de casa, inmigrantes, cantantes...; el desafío está en que, no siéndolo originalmente, logre representarlos a la perfección, esto es, hacer que le creamos que lo *es*. Digamos que los mayores lauros se los lleva quien logra convencer al público de que *es lo que no es*.

En las artes escénicas, convencer de que se es lo que no se es, implica que hay un conocimiento previo del público sobre la identidad *original* de quien representa el personaje. Luego, hay un efecto de seducción y juego que se atribuye enmarcado en lo «ficcional», y por tanto, separado de lo que se considera que es la identidad verdadera. En tanto se mantenga dentro de estos límites, el juego es tolerado y parecería no poner en peligro la estabilidad de lo considerado realidad. La gente aplaude a la actriz que representa, supongamos, «maravillosamente bien» a la lesbiana o a la ciega de la película, aplaude porque *sabe* que es una representación, es decir, que ella no lo *es* en la realidad.

Así, nunca se pensaría que la persona ciega imita o se parodia a sí misma, porque se asume que ella ya es lo que *es*; y lo mismo se piensa de la lesbiana. Parecería que hay un plus, un efecto que ya no habría que lograr, porque el personaje es el *original*. Las pocas veces que esto ocurre el público no se asombra de la «destreza para representar» la identidad del personaje. Generalmente, lo que ocurre es un efecto de identificación con *su* historia, que en este caso, es lo que pasa a representar lo ficcional (aplaudible) de la ficción. A nadie se le ocurre pensar que la lesbiana que representa a la lesbiana, no es ella misma, que

es una representación como cualquier otra. Ella parecería que no actúa sino que es lo que *es*.

Lo que me he preguntado es, si este efecto de *actuación*, –visto como el arte por el cual, se puede representar lo que no se *es*, porque se *es* otra cosa– no se mantiene funcionando aún en nuestros intentos de desestabilización del género. Y ello quizás, precisamente, porque a la ecuación *el género es un performance*, le falta dar cuenta de esta operación, mediante la cual, si creemos que alguien actúa algo, es porque tenemos la convicción de que es otra cosa. Así, para que opinemos que alguien *actúa, representa* a una mujer, tendríamos que estar convencidos de que no lo *es* originalmente. Como no lo estamos, no podemos concebir que una nombrada «mujer» pueda parodiar lo femenino, o, que un varón, juegue a representar el imaginario de lo masculino, y ver en este juego un intento de «dislocación» del género.

Si, como he pensado más arriba, «actuar» significa un acto mediante el cual, una hace de aquello que no es... y por tanto, se deduce a seguidas que una es otra cosa, es decir, que nunca se pierde la idea de que una, al fin es algo, que tiene una identidad original –léase *natural*–, lo que tendríamos que cuestionarnos, es la operación mediante la cual esto ocurre. ¿Cómo podría mostrarse que esto que «originalmente» se supone que yo soy, es también una «actuación»? Esto sería equivalente a decir que, eso que *al fin soy*, tampoco es *original*, el personaje que no represento ser, el que aparece como «original», es también una actuación. Un efecto de disfraces múltiples, uno sobre otro, y sobre otro, y así, hasta el infinito. Una pesadilla donde nunca se puede develar el *verdadero* rostro, porque no alcanzamos, o porque no lo hay.

Si se lo piensa bien, el tema es complejo, porque si por un lado, no se puede parodiar lo que ya parece ser «originalmente», precisamente por ello tampoco se logra el efecto de dislocación, cuando se presupone que sólo se parodia el género que no se es: así, se logra un efecto de captura que permite reinstalar la significación normativa, de manera que al igual que en el cine o en la sala de teatro, se logra de antemano

«ficcionalizar» al género del que se dice que es una *actuación*, y dar carácter de «real» (no actuado) al que se considera original.

Pensemos, por ejemplo, que no es desconocido socialmente que la mujer, al igual que la travesti, se produce para representar lo que se supone que es –hay un gran mercado dirigido a ello, y todo un aprendizaje que se inicia desde muy temprano con los juegos infantiles para niñas– sin embargo, que la mujer se produzca, es visto como parte de su ser mujer, mientras que si lo hace la travesti, es la muestra de su no serlo.

Más allá de la denuncia de que esta incapacidad de lectura es una expresión de la persistencia de posturas esencialistas y de ciertos privilegios de género que deberían ser combatidos, está la otra cuestión, que siempre se intenta descartar en el debate, respecto de la validez o no de una política por el derecho a la identidad que se niega de entrada a una reflexión crítica sobre sí misma y a un cuestionamiento a los límites de sus objetivos. La pregunta que reiteradamente se intenta descalificar es acerca de los riesgos de volver a una política de reivindicación de una identidad de género que resulta problemática para un movimiento que como el feminista ha intentado superar desde hace ya algunos años tal ilusión, intentando demostrar la forma en que los binarismo de género son parte misma de la forma en que el poder actúa sobre los sujetos.

Así, en caso de que se lograra evadir el reconocimiento del género al que fuimos adscritos al nacer, a través de una representación eficaz y un enmascaramiento efectivo de aquello que podría delatarnos –historia de vida, morfología y características sexuales secundarias como la voz, los vellos corporales, etc.– todavía restaría la pregunta por los efectos desestructurantes que tal inversión ejercería sobre los mecanismos de poder que operan a través del género. Esto último es importante porque, a veces, parecería que nos olvidáramos que el género es sólo una tecnología (más) de poder, a través de la cuál, se producen unos tipos de sujetos, y se oprime a una parte de ellos. Siendo así, que algunos sujetos de excepción logren pasar de un género a otro, no cambia en sí mismo nada,

si ha de dejar intacto el sistema binario de representación identitario, a través del cual operan los mecanismos de subordinación.

Si al final, al tener sexo, caminar por la calle, ir al teatro, entrar a una fiesta o a una oficina, nuestro sistema de relacionamiento social sigue ateniéndose a las reglas del binarismo de género, es decir, seguimos siendo «mujeres» u «hombres» sin dislocaciones que pongan en riesgo la existencia y la comprensión de las categorías mismas, y así *ser* mujer sigue siendo ser de una determinada manera, y *ser* hombre, lo contrario; si al final no logramos volver inútiles estas categorías en su intento de captura normativa, y hay una presión por mantener y reestablecer su coherencia y eliminar los «ruidos» e interferencias; si al final reenviamos los efectos paradojales de la subversión del género a categorías más inclusivas de «mujer» y «hombre»; si llegamos a entender, como está sucediendo en los medios, pero también en el movimiento social mismo, que una travesti es una mujer, o que un hombre trans, es un hombre con incompatibilidades corporales corregibles: ¿habremos realmente subvertido la tecnología del género?

Tres

Hasta ahora en los círculos queer, LGTTB, y sus aliadas feministas y de izquierdas, la lucha ha sido por lograr instalar en la sociedad y al interior de los movimientos sociales en general, esa máxima butleriana de que en el género no hay copias ni originales. Para ello, han tomando a la travesti como el sujeto de esta lucha (algo que de algún modo fue también impulsado por el análisis de Butler). Ello ha derivado, en particular en la Argentina, en una preocupación y una discusión respecto de las implicancias institucionales y políticas de este estatuto de originalidad. Mientras una parte del movimiento feminista se agazapa y se niega siquiera a abrir el debate, apelando en muchos casos, a los constructos más esencialistas, al mismo tiempo, en ciertos círculos

legitimados, cuya voz gana cada vez más espacio a nivel social, se oye decir: «Las travestis al llevar su vida como mujeres sufren las mismas discriminaciones que cualquier mujer, por tanto, ¿por qué no pueden participar en los encuentros feministas?»

«Si una travesti es una mujer, cuando sale con mujeres es una lesbiana».

«Si al fin el cuerpo es una construcción, las tetas de la travesti que toma hormonas o se pone silicona, es tan falsa o tan original como las de las «mujeres».

La lucha se vuelve una carrera por demostrar la «originalidad» de la identidad de quien se ha corrido del lugar asignado. Ya no se trata de recordarnos que al final, no hay tal *sí mismo* original, tal *verdadera naturaleza*, sino de mostrarnos cuán verdaderamente mujer u hombre se ha sido desde el principio, cuán desdichada (y no desmiento tal desdicha) puede ser un alma atrapada en un cuerpo equivocado o discordante[4], y una cultura cómplice.

Lo cierto es que pareceríamos quedar atrapados una y otra vez por la necesidad de congruencia, concordancia, coherencia, estabilidad, en la unidad sexo-género-deseo. Esto explicaría la necesidad y el reclamo de adecuar el nombre, y los pronombres al género que la persona reafirma. También explicaría la necesidad de operaciones «reconstructivas»,

4 Mauro Cabral en una nota publicada por María Moreno en el suplemento de mujeres «Las 12», del periódico *Página 12* (2004, 26 de marzo), recuerda un caso ocurrido en la localidad de La Plata, Provincia Buenos Aires, donde «el equipo médico interviniente en la cirugía intentó modificar la narrativa usual de los 'cambios de sexo'… [y] en su lugar, procuraron respetar a ultranza la identidad de género de la persona intervenida por sobre cualquier 'determinación' corporal, modificando el relato decisivamente: se trataba, entonces, de una mujer cuya única 'discordancia' eran sus genitales».
Aunque, Cabral intenta oponer esta narrativa a la de «mujer encerrada en un cuerpo de varón», yo todavía no veo la diferencia. ¿En todo caso, ésta consistiría en avanzar más en la idea de «naturalización» de la identidad reclamada? ¿En volver cosa menor el ideal regulativo de adecuación de la identidad de género a la morfología sexual?, ¿no se vuelve con ello a intentar estabilizar la unidad regulativa entre sexo-género-deseo?

«adecuadoras», que vienen a traer la certidumbre de quien mira, sobre lo que mira, y de quién es, sobre lo que es: que no quede lugar a dudas en la interpelación.

Con todo esto, quiero volver sobre lo que me trajo hasta aquí, quiero preguntarme, una vez más, sobre las prácticas que desestabilizarían la normas regulativas del género, y si la práctica paródica, lo es al fin. Me vuelvo a preguntar sobre los efectos de tal práctica en la estructura de significación del género. ¿Abre la parodización del estereotipo, realmente, fisuras a esta estructura? ¿Cuáles son los riesgos de que esta práctica se vuelva parte de su actualización y propagación? Si el género como estereotipo no es más que una ficción reguladora que demarca el espacio de la inteligibilidad, ¿de qué manera, seguir apelando a éste no es contribuir a su readecuación y persistencia?

Finalmente, si estamos de acuerdo en la necesidad de la subversión del género, habrá que volver a pensar, una y otra vez, cómo se logra esto: ¿las prácticas que hemos inaugurado como prometedoras de esta subversión, han sido tales? ¿La revolución del género, la hallamos en una práctica que promete un futuro de comprensión e inclusión de los géneros actualmente ininteligibles, dentro de los parámetros de los géneros ya conocidos y gerenciados? ¿Qué efecto tendrá esto sobre la regulación del género, sobre la productividad del poder? ¿En qué cambia ello el futuro de las que seguirán siendo nombradas mujeres? ¿Qué efectos tendrá sobre su subordinación? Son todas estas, preguntas que deberíamos siempre dejar abiertas.

Postdata

Escenas para pensar:

1. Una «mujer» desnuda mirándose al espejo se trasviste de Judy Garland, mientras habla al público respecto de este trasvestirse de mujer.

2. Una persona con vestimenta y porte masculino se presenta en un club de hombres de negocios y dice llamarse «Ana». Más tarde, le vemos saliendo del consultorio ginecológico. A la noche, va a la reunión de «víctimas de abuso» en el espacio feminista de su localidad. A la noche en el bar, intenta entrar al baño de mujeres, y se arma un escándalo.
3. Una actriz representa a un hombre trans que se trasviste de mujer para conseguir a la mujer que ama que es lesbiana. Cuando ella se da cuenta, queda atrapada en el enredo de género.
4. Un grupo de travestis y hombres trans forman una asociación civil de lucha por su reconocimiento. Mientras las travestis repuntan su liderazgo reforzado por la simpatía pública, uno de los hombres trans del grupo lucha por ganar voz dentro de la organización, al tiempo que se pregunta, a qué se debe su invisibilidad.
5. Una lesbiana travestida de varón monta una performance donde interpreta con mímicas una canción de su cantante favorita.
6. Un encuentro donde se toma una postura crítica de la identidad, se cierra con una performance donde una travesti de pechos y nalgas extraordinarias, canta al ritmo de la música «yo soy lo que soy».

Buenos Aires, abril 2004

La relación feminismo-lesbianismo en América Latina[1]

A Mitilene y a la Casa de las Lunas,
por lo que, en diferentes momentos y países, representaron para muchas de nosotras en la conformación de un imaginario y una política feminista lesbiana.

A todas las lesbianas feministas que antes y hoy hacen posible pensar una historia lesbiana como referente fundamental en la trasgresión al patriarcado.

Lo que intento hacer en este breve ensayo, es una rememoración restringida del trayecto tortuoso, y la vez apasionante, recorrido por el movimiento lésbico latinoamericano y caribeño, a partir de mi propia experiencia como activista y pensadora feminista. Lo que me propongo es primero, acercarme a, y proponerles una lectura posible de esta existencia al final del siglo XX. Lo hago en la necesidad de que no quede oculta, una vez más invisibilizada, no sólo por la institución heteronormativa, sino también por el feminismo y por las propias lesbianas: por tantos enfrentamientos, por tanto que no nos perdonamos, por tanto que nos corroe esa imposibilidad de *affidamiento* entre nosotras. Finalmente, y a partir de esta reconstrucción, les propongo algunas tesis para pensar este trayecto histórico.

1 La versión original fue presentada en las Jornadas de lesbianas feministas de Rosario, Argentina, celebradas el 26 de junio de 2004 y publicada en las memoria del encuentro bajo el mismo nombre en el 2005 por la Red informativa de mujeres de Argentina (RIMA) y Safo piensa. La versión que aquí presentamos fue leída por Ochy Curiel (a quien agradezco) en el VI Encuentro de lesbianas feministas de América Latina y el Caribe, México, noviembre 2004.

Un camino personal del feminismo y del lesbianismo

No ha sido menos la historia de mi deseo que mi historia de la política: la necesidad de estar entre mujeres *y la necesidad de liberarme de sus confines.*
Cuando se abrió la puerta me dispuse.

Con el perdón de las compañeras que desde siempre han intentado negar la relación entre feminismo y lesbianismo, yo tengo que confesar, una real imposibilidad de adscribir a una concepción política del feminismo que prescinda de esta vinculación. Ello se debe, quizás, a un vicio personal constitutivo, porque a pesar de los avatares y desencuentros que en la intercepción de este binomio se han producido, la política feminista a la que adscribí desde un inicio, y en la que sigo creyendo hoy, aún a estas alturas de dilución del movimiento, no puede pensarse sin la existencia de las lesbianas; de la misma manera, como la política lesbiana que me interesa, mi propio acceder a denominarme y vivir como tal, no puede pensarse por fuera de la teoría y la práctica feminista. Negar u ocultar, en mi intento de pensar la política lesbiana o la política feminista, el nexo entre ambas que subyace a cualquiera de mis miradas, sería negar mi propia historia, mi propia refundación.

De hecho, en mi historia, el paso que me llevó a una me llevó a la otra. La teoría y la práctica feminista con la que me topé a finales de la década del ochenta, cuando era una resignada estudiante de psicología lista para casarse, produjo en mí un cataclismo de consecuencias inesperadas. Un acercamiento a la teoría, acompañado de una reflexión profunda sobre mis propias ataduras, no me condujo sino a ese lugar de cuestionamiento del mundo que sólo se logra a través del propio cuestionamiento. Si hay algo que puedo recordar de esa época fue que avivó una mirada inquisitiva sobre mí misma que me llevó a un cuestionamiento del propio deseo. De allí, al amor disidente, fue sólo un paso. En ese momento, pero aún hoy, sentía que el camino que elegí

no podía haber sido otro. Para mí, la propia reinscripción del deseo, fue el mayor reto, la mayor liberación.

> *«Llegué, entré y me puse a bailar con ellas. Ni bien acababa de llegar, entre risas y abrazos nos sorprendieron los primeros rayos de luz. La bella noche terminaba. Entonces, en medio del baile, en un instante definitivo, todas desaparecieron. Las busqué entre pitos, maracas, guirnaldas, vasos, botellas de cerveza, libros, afiches, volantes, discursos.... ya no había nadie, pero me nutrí de los restos»*

Mitilene, el grupo de lesbianas feministas que me vio nacer, fue por mucho, el grupo más radicalmente feminista que existió durante los ochenta en República Dominicana. Fue gracias a su existencia, que pude nutrirme de esa idea del feminismo que he rememorado en otra oportunidad, como «experiencia de subjetivación», como forma de habitar el mundo, como paso que nos vuelve otras[2]. Y fue gracias a este feminismo que encontré y desarrollé un deseo lesbiano como política sexual y placer en la resistencia. Creo sinceramente que una política y una práctica feminista radical, te conducen ineludiblemente a una «opción por las mujeres», uno de cuyos resultados tiende a ser el desarrollo de una erótica lesbiana, para nada desdeñable, y he ahí uno de los problemas con que se topan las defensoras feministas de la no lesbianización del movimiento. Tengo la sensación de que esta experiencia del feminismo como tránsito hacia otro lugar, como re-subjetivación, es algo que ha tenido que ver con un tipo de feminismo al que todavía adscribimos algunas hoy, y al que muchas adscribieron en el pasado, sobre todo en las décadas del setenta y del ochenta, en donde muchas hemos reencontrado nuestro amor hacia otras mujeres, perdido en la primera infancia.

2 Espinosa, Y. (2003) Sobre el feminismo hoy. A la búsqueda de un otro sentido del ser y el hacer feminista en este tiempo. Disponible en www.creatividadfeminista.org y de próxima aparición impresa.

Hay que decir, con la idea de hacer un paralelo entre mi propia experiencia y la colectiva, que lo que yo viví después de este momento –muy, muy corto para mí, ya que yo llegué al feminismo al final de los ochenta– fue un vacío importante. A principios de los noventa, comenzamos a percibir que algo estaba cambiando. En mi pequeño país, por ejemplo, algunas intentamos resarcir la falta dejada por la desaparición de Mitilene e intentamos algunas otras experiencias grupales, en donde yo, ya participaba. Y recuerdo la desilusión que me produjo cada uno de estos intentos: lo que fue ya no era, las que fueron tampoco.

En vano algunas intentábamos resistirnos, cuando al poco tiempo, se nos vino la carrera hacia Beijing. Vino de tal forma, que no nos dimos cuenta hasta que muchas ya estaban bien adentro: cabildeo, negociación, agenda, lobby, financiamientos… derechos reproductivos… derechos sexuales y reproductivos (!!!?).

El feminismo institucional estaba en su gran época, en su gran despliegue. Y fue triste ver a todas esas lesbianas, las más, de las de antes, en su intento patético de sobrevivir en la vorágine de un feminismo en el que ya no contaban definitivamente. El feminismo ya no era el mismo, y en éste, no había espacio para la política de contracultura en donde las lesbianas se reproducían y se convertían en referente, aún marginal, de discurso y prácticas.

Al tiempo que esto ocurría, una nueva agenda de derechos humanos y sexuales comenzaba a aparecer en el escenario internacional, augurando un lugar de articulación para las llamadas «minorías sexuales». Fue el llamado movimiento de lesbianas, gays, travestis, transgénero y bisexuales. En un momento en que las lesbianas ya no eran interpeladas por un feminismo cada vez más heterocéntrico, que en la búsqueda de su legitimación, no dejaba de señalar la diferencia entre ser feminista y ser lesbiana, lo LGTTB fue un nuevo lugar de adscripción para algunas lesbianas que venían de una trayectoria feminista y para las que no.

Aunque los primeros grupos de *homosexuales*, como a sí mismos se llamaban, se habían iniciado en casi todo el continente desde finales

de los sesentas, no fue sino en los ochentas y principios de los noventas que comenzó a perfilarse como un movimiento de carácter internacional. Este movimiento aglutinador de diferentes identidades sexuales y centrado en la demanda de reconocimiento a la que alude Nancy Fraser en sus recientes trabajos[3], se había formalizado como tal en los EE.UU. y comenzó a gestarse en América Latina en un momento de inflexión, debilidad y pérdida de sentido de las propuestas más radicales de transformación social, incluyendo la feminista.

Con un fuerte impulso por parte de las agencias de financiamiento, se definió la nueva agenda para las lesbianas, homologada y diluida a la de otros grupos en situación de desventaja social debido a sus prácticas sexuales.

Las lesbianas, impulsadas, contenidas y convencidas de un discurso cada vez más fragmentado que consideraba separadamente las diferentes opresiones y que, en particular, separó la opresión patriarcal de la opresión sexual heterosexista, fueron instaladas en una lucha conjunta por el derecho que reclamaban cada vez más las minorías a la inclusión: salud (léase VIH/SIDA, fundamentalmente), introducción de demandas en la agenda de las Naciones Unidas y de los gobiernos, legislación antidiscriminatoria, derecho a la maternidad y a la paternidad, derecho al matrimonio.

Encuentros, congresos, seminarios no dejaban de llamar a la unidad de la que se identificaba a sí misma como una «comunidad». Mi cercanía cada vez mayor a la teoría y mi práctica política que siguió adscribiendo a una política lesbiana feminista, me llevó a una incursión en estos espacios, en donde, al igual que en el nuevo espacio feminista institucionalizado, siempre he sido una especie de voz disonante, una especie de «problema». Trabajar aquí y allá, me ha permitido hacer el cruce de perspectivas y mantener, con el tiempo, esa articulación que creo necesaria entre feminismo y lesbianismo. Me ha permitido darme cuenta de lo

3 Fraser, Nancy (1995, julio-agosto). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, 212, pp. 68-93.

que se ha perdido en la ruptura a nivel del análisis y de la utopía. Además del dolor por la prácticamente desaparición de la figura de la lesbiana del ámbito feminista, ha sido una daga al corazón ver la evolución del movimiento LGTTBI, donde una vez más, la lesbiana, devenida en mujer, ha pasado a ser la olvidada, tal cual la organización patriarcal más antigua[4]. Cuando en medio de uno de estos encuentros se organizó el concurso «Miss Universo Gay», comprendí por dónde andaba el problema: *no andábamos buscando lo mismo*.

En términos generales podemos decir que para lo que nos ocupa, los noventa fueron lo que he comentado más arriba. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar en este recorrido la brecha que abrió, a mediados de los noventa, la línea del *feminismo autónomo*, en donde muchas lesbianas feministas encontramos un espacio de resistencia activo.

No puedo dejar de mencionar tampoco el particular caso de Argentina, en donde gracias a un proceso tardío de dictadura que se extiende hasta 1983, los movimientos sociales, y en particular el movimiento feminista y los movimientos que éste ayuda a abrir, están todavía en pleno desarrollo hacia mediados de los noventa. He aquí el hito que marcó, por ejemplo, una Casa de las Lunas, espacio de lesbianas feministas en Buenos Aires, en un momento de ruptura en donde ya casi en todas partes una política lesbiana feminista había sido cancelada, desechada y acusada de *separatista* (término que ya para la época gozaba de una carga negativa)[5].

4 Quizás se puede historiar el lugar de la lesbiana en el movimiento, viendo la evolución misma del orden de las siglas de autodenominación del mismo, esto es, quién aparece delante y quién detrás. Si bien, como me ha señalado Fabiana Tron, en un primer momento, durante la época fundacional del movimiento socio-sexual en los países del norte, la «G» apareció presidiendo las siglas, gracias a la lucha de las lesbianas feministas de estos países, que concientizaron sobre la mayor invisibilidad y desventaja social de las lesbianas como mujeres, se logró cambiar el orden de manera que apareciera la «L» delante de las demás. Así, cuando a principios de los noventa, luego de algunas incursiones, el movimiento de las sexualidades se instala con fuerza en América Latina, se utilizará el nombre LGTTB. Para finales de la década, sin embargo, gracias a la progresiva desaparición y pérdida de poder de las lesbianas al interior del feminismo,

Después de Chile, y en cada uno de nuestros países, un autodenominado movimiento feminista autónomo, fundamentalmente articulado por feministas lesbianas, logró por un breve y efímero momento, una llamada de atención sobre la pérdida de radicalidad del feminismo, con unas consignas y una visión del movimiento impregnada de ese espíritu de «comunidad entre las mujeres», y la recreación de otras formas de estar en el mundo, como recuerdan los escritos y las acciones de Margarita Pisano, en Chile; de Ximena Bedregal, entre otras, en México; de las Mujeres creando, en Bolivia; de la Casa de las Lunas, las jornadas de autónomas y las publicaciones de ATEM, en Argentina; así como, las Chinchetas, grupo que junto a Ochy Curiel, fundamos en Dominicana.

Si ciertamente, este movimiento de corta duración no se denominó en su conjunto como un movimiento de feministas lesbianas, e incluso había en su interior algunas compañeras que no se relacionaban eróticamente con otras mujeres, guardo la hipótesis de ésta fue la última resistencia colectiva de importancia al avance de un feminismo que, vaciado de sus posturas más radicales, prescindió del análisis de la heterosexualidad obligatoria como institución fundante del patriarcado y de las lesbianas como referente e imaginario de libertad e independencia femenina, disponible para todas las mujeres y no sólo para las lesbianas.

Lo que el llamado feminismo autónomo trajo otra vez a la conciencia, fue ese convencimiento que muchas tuvieron en los setenta y en los ochenta, de que remover las bases sobre las que se sostiene la existencia de las mujeres como grupo al servicio de los varones, no

la «G» reaparecerá presidiendo las siglas.

5 No está demás señalar que en Buenos Aires además de la Casa de las Lunas hubo otros espacios importantes de lesbianas como, por ejemplo, «Lesbianas a la vista». Si no los he referido aquí tiene que ver con que estos espacios no adscribieron, o al menos no se nombraron explícitamente, como feministas. Igual, queda por hacer un trabajo específico sobre el movimiento de lesbianas en la Argentina para los noventa, cosa que debido a los límites de este trabajo queda pendiente.

puede lograrse sino a través de un trabajo profundo con nuestro propio ser y estar en el mundo, con todo aquello que sustenta la idea normativa de género y deseo.

Así, en las preocupaciones, la política y la mirada de la autonomía rememoré esa política feminista lesbiana que había perdido tempranamente.

Pero el momento duró poco y ya para el año dos mil, poco quedaba de este movimiento. Con un feminismo desmembrado, desarticulado, huérfano de utopías, viviendo apenas de los proyectos y de las agendas internacionales, todavía andamos unas pocas feministas lesbianas tratando de sobrevivir en las pequeñas fisuras que aquí y allá se abren de vez en cuando.

Algunas pistas para pensar la trayectoria de la relación feminismo-lesbianismo en América Latina.

Si bien el trayecto que narro aquí, es, como digo, muy personal y no cuenta más que de forma restringida mi propia experiencia, es interesante que al cotejarlo con intentos de sistematización realizados por otras autoras lesbianas respecto de su propia experiencia, aparecen en términos generales, bastantes coincidencias. De hecho, debido a que muchas cosas ya han sido sistematizadas en trabajos anteriores[6], sólo trato en mi relato de remitirme a aquellos episodios de esta historia más general que marcaron un momento específico en mi propia trayectoria.

Lo que me gustaría proponer ahora, es una reflexión respecto de la evolución de esta relación entre feminismo y lesbianismo en América Latina desde la década del ochenta, y qué puedo colegir de esta reconstrucción.

6 Recomiendo para ampliar y completar esta trayectoria histórica leer los trabajos de: Hinojosa, Claudia (2003). *Historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas*. Recuperado en marzo de 2004. Disponible en: http://www.sentidog.com.ar/nsen/noticias/cortitas.phtml?id=1442. También ver : Mogrovejo, Norma (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México, D.F.: Plaza y Valdés. Especialmente recomiendo el capítulo sobre «Los encuentros lésbico-feministas de América Latina y el Caribe».

Hay una vinculación necesaria entre feminismo y lesbianismo que yo entiendo tiene que ver con una comprensión, cada vez más acabada dentro de la teoría feminista, de la heterosexualidad obligatoria como institución social responsable de la producción de un sujeto femenino cuyo deseo e identidad asegura la dependencia al varón. Esto es algo que teóricas como Butler, de Lauretis y MacKinnon, entre otras, han tratado de demostrar en sus trabajos, y en lo cual no me explayaré aquí porque no es el objetivo[7].

Lo que sí quiero afirmar, es que parecería que una práctica feminista que pretenda ir más allá de la demanda de igualdad, de identidad y de derechos, pone en juego la aparente naturalidad con que se presupone que se establece la unidad sexo-género-deseo, como si fuera un ámbito descontaminado de poder, y por tanto, obra de cada historia particular, abriendo, así, caminos de auto cuestionamiento y de experimentación personal, en la que el lesbianismo aparece como una acción consciente y deseada de unir política y vida. De hecho, se pueden documentar muchas experiencias de feministas que no encontraron o no percibieron o no se enfrentaron a su deseo lesbiano hasta que entraron al movimiento. Lo que quiero decir con esto, es que hay suficientes pruebas históricas como para afirmar, que un camino de libertad para las mujeres está unido a una revisión de la relación con los varones en todos los niveles, y que ello ha llevado a muchas, a desarrollar formas de sexualidad y relación que excluye o hace marginal la presencia de los hombres en sus vidas.

Afirmar esta realidad ha sido difícil, fundamentalmente para un feminismo que se juega con el poder imperante y cuya lucha es la in-

7 Para indagar en esta idea de la producción del deseo propongo las lecturas de: Butler, Judith (2001 [1997]). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra; De Lauretis, Teresa (2002 [1996]). *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.; Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós; Jambet, C. (1995). «Constitución del sujeto y práctica espiritual : observaciones sobre la práctica de la sexualidad. En: Balbier, E.; Deleuze, G.; Dreyfus, H.; et. al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

clusión. Así, se volvió cada vez más problemática la figura de la lesbiana, así como la política feminista centrada en la resubjetivación, una vez que entramos en los noventa a una carrera por la legitimación y la lucha por conquistar espacios de poder institucional. Con la instalación definitiva del feminismo de las agendas internacionales en casi todo los países, ya no hubo al interior del feminismo, espacio para una política que pensara a la sujeta feminista como una sujeta constitutivamente «autocrítica, distanciada, irónica, excedente-excéntrica» respecto a la ideología del género[8].

Un feminismo institucionalizado dependiente de las agendas internacionales y volcado a las demandas, hizo posible la casi desaparición de la fuerza política y simbólica de las lesbianas al interior del movimiento. Las propias lesbianas feministas tuvieron que ver con ello, debido a que muchas de ellas, apostaron en los noventa por una agenda de derecho internacional que tenían la posibilidad de compartir con el resto de las mujeres, abandonando sus posturas más radicales del feminismo como «arte de la existencia», y estando dispuestas a negociar su propia visibilidad como lesbianas. El feminismo de Estado y de las agendas internacionales, hizo su propia lectura estratégica del tratamiento de la figura de la lesbiana de la forma menos conflictiva, ergo, más vaciada de contenido. Fue así como, de cuestionar la heterosexualidad obligatoria como institución patriarcal que oprime a todas las mujeres, se pasó a una política de respeto a la *diversidad sexual*, y/o de *derechos sexuales y reproductivos*. Estas entradas fueron en concordancia con la política de reconocimiento impulsada por la propia agenda internacional GLTTB[9].

8 De acuerdo a de Lauretis, (Ibid), el feminismo ha producido fundamentalmente un «sujeto excéntrico», que respondería a estos parámetros de posición crítica al mandato patriarcal heterocéntrico.

9 A esta situación atribuyo los malos entendidos que se dan desde hace algunos años en los ambientes feministas, respecto de una política de «derechos sexuales», como el único formato posible de entender una política lesbiana. Desde hace algunos años se ha venido

Por su parte, el lesbianismo afuera y en algunos casos, en oposición franca a un feminismo opresivo para las lesbianas, transformó la propuesta más radical del lesbianismo –que al interior del feminismo cuestionaba en último término, la categoría misma de identidad sexual, planteándose la liberación sexual de todas las mujeres– en un mero añadido a la política gay centrada en la demanda de derechos y reconocimiento, y atractiva a las agencias de financiamiento. Con la consolidación de una agenda internacional más light, despojada de un análisis complejo de la interrelación entre las diferentes opresiones de género-clase-raza-heterosexismo, y una centralización en la prevención del SIDA y la demanda de legalización de parejas homosexuales, entre otros temas de inclusión, las lesbianas quedaron en un lugar

consolidando la idea de que una política feminista progresista y defensora de las lesbianas, se refiere al añadido de las llamadas «demandas particulares» de los grupos homosexuales, considerados por demás, como conjunto particular, al conjunto de demandas feministas actuales. Dichas demandas particulares, en mi lectura, coinciden con esta idea de «exigencias de reconocimiento», que atribuye Nancy Fraser (1995 y 1997) como los objetivos de la política de los movimientos socio-sexuales. A pesar que no pongo en duda las buenas intenciones ni el compromiso de Fraser, ni de quienes apoyan esta interpretación con la lucha de los homosexuales, me parece un error en su marco teórico, pensar el reconocimiento como la categoría conceptual que daría cuenta de una política cultural, en tensión y oposición con una política social. Creo que los argumentos que vengo planteando sobre las bases conceptuales y el tipo de política que entiendo ha caracterizado al lesbianismo feminista, explican mi crítica al marco teórico que propone, no sólo por las mismas razones que ha explicitado Judith Butler (2000) en su crítica a esta propuesta, sino porque me parece un error de base, definir como una de las puntas en tensión, aquello que en realidad refiere a la visión de una de las tendencias, por demás problemática, dentro del conjunto que conforma el movimiento de sexualidades. Como muy bien ella argumenta en su análisis de las soluciones, justamente, porque la demanda de reconocimiento no transforma a niveles profundos el sistema de poder, no podemos proponer una definición de la lucha contra la heterosexualidad obligatoria como un problema básicamente de ofensa al status y de necesidad de reconocimiento. Este error de lectura, que obvia todos los esfuerzos y los aportes más importantes a la teorización de feministas lesbianas al interior de la academia, tiene que ver, a mi entender con la imposibilidad del feminismo actual de comprender la sexualidad como un tema íntimamente imbricado con el mantenimiento del patriarcado, cosa que nos llevaría a pensar el ámbito de la sexualidad no como un tema de derechos, sino fundamentalmente de producción de sujeto.

secundario invisibilizadas por la arremetida gay, en un primer momento y después, por la inclusión de las travestis.

Finalmente, quiero concluir reflexionando en voz alta, sobre el por qué de este lugar secundario que, una vez más, las lesbianas han venido a ocupar en un espacio de articulación como el LGTTB. Cómo habiendo sido lesbianas los referentes fundamentales en la producción de los argumentos conceptuales y teóricos que le han servido de sustentación a los movimientos socio-sexuales, han sido los gays y las travestis las que mayor usufructo han obtenido, hasta el momento actual, de estas teorías. Quiero preguntarme cómo una conceptualización como la de la *heterosexualidad obligatoria*, incompresible fuera de una crítica del patriarcado, puede terminar siendo un análisis de menor provecho para las lesbianas. Si bien esto amerita una reflexión particular, yo me atrevo a adelantar una lectura que quiero proponerles en forma de pregunta, que dejo abierta: ¿no será que la institución de la heterosexualidad obligatoria, siendo una institución que fundamentalmente asegura la dependencia de la mujer al varón, así como el dominio de su capacidad reproductiva, es una institución que afecta específicamente a las mujeres? ¿No será que para el heterocentrismo lo verdaderamente impensable por desestabilizador es la ruptura que produce la lesbiana?

Buenos Aires, junio 2004

Bibliografía

Butler, Judith (2000, mayo-junio). El marxismo y lo meramente cultural. *New left review*, 2,109-121.

——————————— (2001 [1997]). *Mecanismos psíquicos del poder : teorías sobre la sujeción*. Valencia [Madrid]: Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer [Cátedra].

——————————— (2001 [1999, 1990]). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México, D.F.: Paidós

Bedregal, X. (coord.). 1997. *Permanencia voluntaria en la utopía*. México D.F.: CICAM.

De Lauretis, Teresa (2002 [1996]). *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismos*. Madrid: Horas y horas. (*Cuadernos inacabados; 35)*.

Espinosa-Miñoso, Yuderkys (2005). Sobre el feminismo hoy: a la búsqueda de un otro sentido del ser y el hacer feminista en este tiempo. En Candelario, Ginetta (Comp.) (2005). *Miradas desencadenantes: los estudios de género en la República Dominicana al inicio del tercer milenio* (pp. 99-119). Santo Domingo: Centro de Estudios de Género, INTEC Universidad..

Fraser, Nancy (1995, julio-agosto). From redistribution to recognition? : Dilemmas of justice in a 'Post-socialist' age. *New left review*, 212, pp, 68-93.

(1997). *Justitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores.

——————————— (1998, marzo-abril). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler. *New left review,* 228, pp. 123-134

Hinojosa, Claudia (2003). *Historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas*. [Versión electrónica]. Recuperada el marzo 2004. Disponible en: http://www.sentidog.com. ar/nsen/noticias/cortitas.phtml?id=1442

Mogrovejo, Norma (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México, D.F.: Plaza y Valdés.

Pisano, Margarita (1996). *Un cierto desparpajo*. Santiago de Chile: Número Crítico.

La conciencia de opresión en la creación de las mujeres[1]

«Más allá de la oreja existe un sonido, la extremidad de la mirada un aspecto, las puntas de los dedos un objeto: es allí adonde voy. La punta del lápiz el trazo. Donde expira un pensamiento hay una idea, en el último suspiro de alegría otra alegría, en la punta de la espalda magia: es allí adonde voy. En la punta del pie el salto. Parece historia de alguien que fue y no volvió: es allí adonde voy. ¿ O no voy? Voy, sí. Y vuelvo para ver cómo están las cosas. Si continúan mágicas. ¿Realidad? Te espero. Es allí adonde voy. En la punta de la palabra está la palabra. Quiero usar la palabra «tertulia», y no sé dónde ni cuándo. Al lado de la tertulia está la familia. Al lado de la familia estoy yo. Al lado de mí estoy yo. Es hacia mí adonde voy. Y de mí salgo para ver. ¿Ver qué? Ver lo que existe. Después de muerta es hacia la realidad adonde voy. Mientras tanto, lo que hay es un sueño. Sueño fatídico. Pero después, después de todo es real. Y el alma libre busca un canto para acomodarse. Soy un yo que anuncia. No sé de qué estoy hablando. Estoy hablando de nada. Yo soy nada. Después de muerta me agrandaré y me esparciré, y alguien dirá con amor mi nombre. Es hacia mi pobre nombre, adonde voy.»

Clarice Lispector

Me he preguntando en los días previos a este encuentro lo que en una mesa de mujeres artistas podría mi trabajo reflexivo venir a aportar. Cierto es que en principio cuando me hablaron de la idea y con entusiasmo me embarqué en ella y pensé: «Bah! pan comido». Se supo-

1 Ponencia presentada en la mesa «Las mujeres en las artes escénicas y la transformación social». Segundas jornadas de cultura y desarrollo social. Centro cultural Gral. San Martín, Buenos Aires, julio 2004.

nía que mi papel era el de venir cual maestra a darles una especie de «clase» sobre los principales constructos de la teoría feminista, categorías de pensamiento que les pudieran ayudar en el trabajo de producción artística que realizan para introducir una posición crítica sobre las condiciones de subordinación de las mujeres. Después, con esta necesidad de complicarlo todo a que estamos acostumbradas las feministas, y sobre todo las que nos gusta teorizar, comencé a adentrarme en laberintos que me llevaron a ese lugar tan común para mí de la pérdida de sentido, pérdida del sentido, por ejemplo, de mi papel en esta mesa. En vano trataba de pensar qué decir y cómo decirlo de manera que resultara significativo para ustedes, y para el trabajo que realizan como creadoras de la cultura, el escucharme. Estaba segura que no era «dando una clase» sobre el «ABC del feminismo» que lograría llegar a sus mentes y dejar alguna huella instalada a manera de plataforma para la acción. La huella, eso era lo que más me preocupaba.

Por suerte para las pensadoras feministas contemporáneas a esta altura de la historia y de la lucha de las mujeres, ya contamos y podemos recurrir a una amalgama de madres espirituales que nos ayudan en esta difícil tarea de la escritura y de la crítica. Así, recordé a Virginia Woolf que en una ocasión parecida tuvo que preparar algunas palabras sobre las mujeres y la escritura, y a pesar de los recovecos, o más bien gracias a ellos, pudo escribir uno de los ensayos más importantes de nuestros tiempos sobre la condición de las mujeres y la creación. A seguidas me vinieron al recuerdo otros nombres de mujeres creadoras de atrás y de adelante, como los de Safo, Sor Juana Inés de la Cruz, Monique Wittig, Alice Walker, Emily Dickinson, Frida Kahlo, Alejandra Pizarnik, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Clarice Lispector, Adrianne Rich, entre muchas otras vivas y muertas-vivas que nos marcan el camino con su luz creadora y disidente; disidente como corresponde a todo acto de creación. A ellas hice una invocación oportuna.

Pensando en ellas me puse a ponderar si había algo que tuvieran en común para decirnos. Algo que nos sirviera a las nuevas generacio-

nes como una especie de pista, de indicio de cómo el arte se puede convertir en acto de liberación de las diferentes formas de dominio, en concreto, para las mujeres. Pensando en ellas lo primero que sentí fue una profunda certeza respecto de la imbricación que hubo en cada una de ellas entre vida y obra. A pesar de la necesidad de algún*s crític*s y agentes culturales en negar tal relación parecería absurdo no observarlo en sus trayectorias particulares. Qué se puede decir de ellas: mujeres rebeldes, guerreras, en muchos casos solitarias, en muchos otros liberadas del deseo normativo heterosexual, todas concientes y en posición crítica respecto del lugar definido para ellas como mujeres, todas «casadas consigo mismas»[2] y al mismo tiempo dispuestas a hacer de ese «sí mismas» un reto constante a sus propios límites.

Esta primera certeza me llevó a una primera e importante conclusión que a manera de aprendizaje quiero compartir. Puesto que el arte, la creación artística es un lugar de mayor exposición del «yo», parecería imposible pensar el arte realizado por mujeres (pero también el realizado por hombres) por fuera de la condición que ocupan socialmente. Pero más importante que esta comprobación es la afirmación que parecería venir de nuestras antecesoras de que si el arte sirve para el cambio, en primer lugar debería servir para transformar las propias condiciones de subordinación, cualesquiera que estas sean. Y si el arte transforma, el arte debe servir a las mujeres como herramienta fundamental para su propia revuelta. Así, se podría afirmar que todo arte hecho por mujeres que se precie de ser inventivo, sagaz, radical, comprometido con su propia existencia, es un arte feminista, más allá de la conciencia de serlo. Digo arte feminista a un arte de las mujeres que se hace consciente del lugar, de las cadenas, de los límites que sufrimos como tales, las subjetivadas como mujeres en un mundo patriarcal. Digo arte feminista, y no femenino, a toda la producción realizada por artistas mujeres que se coloca más allá de los estereotipos de género y se

2 Debo esta imagen a Tatiana de la Tierra, le doy las gracias.

desmarca de los límites fijados por las convenciones socioculturales y por los propios cánones de la industria cultural, donde también las mujeres están llamadas a cumplir un rol fundamentalmente de reproductoras.

Así, la artista autora, la verdadera creadora, feminista aún sin saberlo, al igual que la mestiza propuesta por la Anzaldúa, es aquella que se ha atrevido a iniciar una búsqueda que no sabe a dónde la conduce. Liberándose del lugar impuesto es ya en sí misma parte de su propia obra, porque se ha atrevido a burlarse de sí misma y de sus propias constricciones fundacionales, y se ha iniciado en la indagación y en la producción de su propia palabra, de sus propios sentidos del mundo y de su propia corporalidad. Podemos decir que ella se atrevió a desafiar los límites del padre (las más de las veces en boca de la madre) y dio un salto que la llevó a lugares desconocidos. Y es por esta razón que no podemos dejar de percatarnos que la primera gran obra de toda artista creadora es hacerse a sí misma, recrearse por fuera o en posición crítica a los mandatos culturales que le dan un lugar en el mundo. Su arte se convierte en un pretexto para la propia creación, para el propio rehacerse, para la abdicación del camino que le tocaba recorrer.

Esta última certeza a la que llegué pensando en las grandes creadoras que nos anteceden, me llevó a otras afirmaciones que se derivan de allí y que quiero proponerles en esta tarea de pensar un arte realizado por mujeres desde eso que se ha dado en llamar conciencia de género y que no quiere decir más que ubicarse desde una conciencia de la propia subordinación.

La primera afirmación que quiero proponerles, es que contrario a lo que una pudiera pensar sobre un arte transformador de las condiciones de opresión de las mujeres, esto es sobre un arte feminista, éste no es un arte que recupere y asuma plácidamente el lugar que se les ha asignado a las mujeres en la cultura reivindicando para sí aquello que se nos ha hecho ver como propio. Por el contrario, precisamente porque somos concientes de que el género es el instrumento fundamental a través del cual se reproduce y mantiene nuestra subordinación, llega-

mos a la conclusión de que no es reivindicando una identidad femenina sino asumiéndonos en un compromiso con su deconstrucción, que el arte realizado por mujeres y por qué no, por varones solidarios, se convierte en arte de transformación del patriarcado. Podemos entonces llegar a afirmar que todo arte feminista, todo arte comprometido con la causa de las mujeres es aquel que conlleva su propia desestabilización.

Y esto es importante de que lo tengamos muy en cuenta a la hora de pensar cómo articular una propuesta de trabajo conjunto entre artistas comprometidas con el cambio cultural. Es imposible pensar tal acción sin asumir un compromiso explícito con la transformación de la vida del género. No podemos seguir soslayando el papel fundamental que juega éste en el establecimiento de la vida común. El género, esa tecnología por medio de la cual se recrean naturalizadamente dos tipos de seres humanos, femeninos y masculinos, de manera que parecería algo dado, es en realidad una tecnología de poder que se encuentra en la base del funcionamiento de esta sociedad injusta y misógina tal y como la conocemos. El género no es una tecnología inofensiva: gracias a ellas existimos las mujeres como seres disponibles en nuestro deseo, nuestros afectos, nuestra capacidad reproductiva, nuestra vida toda, para los hombres. Y esto es algo contra lo que todo arte que se aprecie de transformador debe trabajar.

Debemos fortalecernos en nuestras reflexiones y de ser posible acercarnos a los paradigmas de compresión de esta problemática, ya que por medio de ellos podemos aguzar nuestra capacidad de respuesta y de transformación de la vida de las mujeres a través del arte. Quiero hacer especial hincapié en esto, porque sé de las reticencias que existen en el ámbito cultural a la teoría, en general, y a la teorización feminista, en particular. Y es esta deuda al desarrollo de un pensamiento propio sobre nuestra subordinación, parte de la razón de por qué cometemos errores gravísimos de interpretación en la construcción de un proyecto para la transformación de las relaciones de poder entre los géneros.

Sólo para poner un ejemplo, puedo contarles de la confusión importante que existe en muchos de los movimientos artísticos y de mujeres respecto a la asunción de una posición crítica a la cultura patriarcal. Lo que yo he visto con mucha preocupación es cómo este trabajo es traducido al nivel de la producción y la propuesta cultural como una tarea de revalorización y rescate de lo femenino como el ámbito propio de la mujer. Se parte de la falsa creencia de que «las mujeres» es un grupo natural con intereses, prácticas, modos de hacer, características particulares, cuya problemática social refiere fundamentalmente a que no ha sido valorado en sus formas. Múltiples consecuencias en la representación de las mujeres en las artes, en general, y en las artes escénicas, en particular, se derivan de este erróneo análisis. Gracias a esta interpretación podemos llegar a reproducir, proclamar y defender los más burdos estereotipos existentes sobre la mujer, esos que justamente corresponden a la idea que ha instalado el sistema de poder sobre nosotras y que contribuyen justamente a su perpetuación.

Esto último da pie a la otra afirmación que quiero presentarles. Esta segunda afirmación señala la diferencia existente entre un llamado arte femenino, tan popular en los últimos tiempos (literatura, artes plásticas, dramaturgia femenina), y un arte de espíritu feminista. Al hablar de uno no hablamos del otro y por el contrario, en muchos casos, estos llegan a oponerse. Sin embargo, por todo lo que decía en el párrafo anterior, hay al parecer muchas confusiones al respecto y en algunos lugares se entiende que es lo mismo. Parecería que la tendencia que se impone en determinados espacios comerciales, pero también del circuito alternativo, es a asumir la idea de que un arte que reivindique a las mujeres es aquél que se centra y representa al mundo de la mujer tal cual es. Al menos ésta es la argumentación.

Echando sin embargo una ojeada a ese mundo que se representa de «las mujeres», lo que se puede observar fácilmente es cómo estas representaciones se basan en prejuicios naturalizados de lo que es una mujer y de los códigos en que se mueve. Si una hiciera un intento de

trazar un mapa histórico sobre la representaciones de las mujeres en las artes escénicas y en la literatura convencional, una podría darse cuenta que en realidad desde hace siglos nos estamos manejando mayoritariamente con unos cuantos modelos fijos de presentación de las mujeres, de los que yo puedo identificar en principio cinco: la puta gozosa, la madre-esposa (con todas sus variantes que van desde la abnegada hasta la castradora), la solterona frígida, la divorciada desesperada y la suegra entrometida.

Una vez tomado en cuenta esto, no hay posibilidad de sostener, con todos los cambios que se han operado en la vida de las mujeres al menos desde la segunda guerra mundial, que todas esas obras simpáticas que nos presentan a las mujeres en su vínculo tragicómico con los hombres - tipo «las mujeres son de Venus y los hombres son de Marte» o «no seré feliz pero tengo marido» - lo que hacen es presentar a las mujeres tal y como son. Y lo que sí quiero sostener y advertirles aquí, es que esta representación estereotipada de las mujeres, cuyas vidas están fundamentalmente definidas por su vínculo con los hombres, por más que se haga desde la buena intención, no ayuda sino que contribuye a perpetuar las condiciones de subordinación.

Hay entonces importantes diferencias que separarían esto que se ha dado en llamar el arte femenino o de la mujer, de esta propuesta que les hago de un arte feminista. Precisamente por carecer de una crítica de género, el arte femenino se regodea en sus propias cadenas convirtiéndose en funcional al sistema; y es de allí su popularidad traducida en capacidad de venta. No hay en él ningún intento de, a la manera de nuestras antepasadas gloriosas, cuestionar, preguntarse, traspasar los límites impuestos del mundo femenino. Es un arte que no tiene ninguna intención de pensarse a sí mismo, ni de producir saberes o perspectivas por fuera del mundo asignado a las mujeres. Y es de allí la confusión respecto de si un arte femenino puede producir experiencia humana o sólo se circunscribe al mundo de la mujer. Ante esta interrogante planteada, a mí me parece que ciertamente un arte de las

mujeres que no se coloque en distanciamiento y perspectiva crítica con la propia identidad es un arte que queda reducido obedientemente al lugar que se le ha asignado. Esta es entonces una diferencia importante a marcar, de manera que quede claro que no es ésa la propuesta que les hago.

Hay una gran diferencia en una propuesta cuyo énfasis está puesto en rescatar las representaciones tradicionales de la mujer en la cultura occidental (a manera de rescate de una identidad original que se ve amenazada) y una a la que justamente lo que le interesa es proponer nuevas representaciones que lleven a poner en inestabilidad e incluso a clausurar los mitos fundacionales de lo femenino en que dichas representaciones se basan. Si hay algo que un arte feminista o comprometido con la eliminación de la opresión de las mujeres debería plantearse en primera instancia es contribuir a proponer, presentar, legitimar modelos de existencia para las marcadas como mujeres que sirvan de paradigma de autonomía y libertad para ellas mismas y para toda la humanidad.

Y no vayan a cometer el error de creer que un paradigma de autonomía para las mujeres es aquel que encontramos en esas imágenes de la «mujer liberada» que comenzó a instalarse en los medios y sobre todo en las artes escénicas, a partir de los setentas durante la mal llamada «revolución sexual», con títulos como *Mujeres calientes* o *Sex and the city*. Porque esa mujer «superada», insaciable devoradora de hombres, gozadora de la penetración y del sexo furtivo, es sólo uno más de los mitos inventados por una cultura dominante que coloniza el cuerpo de las mujeres y los preserva para el varón. Estas imágenes de la mujer alegre y superada no se corresponden con lo que les ocurre a las mujeres de carne y hueso en sus vidas y sino, vayan a ver lo que dicen los estudios de las últimas cuatro décadas sobre la sexualidad de las mujeres heterosexuales y sus múltiples insatisfacciones.

Es así que al pensar en un paradigma de autonomía y libertad para las mujeres, les recomiendo sospechar de cualquier figura que haya sido legitimada socialmente. Como ven, lo que les estoy proponiendo no es un camino fácil. Para atravesarlo debemos estar dispues-

tas a despojarnos de los referentes válidos con que hemos contado las mujeres. Y a mí me parece que en esta tarea, las mujeres artistas tienen un rol social fundamental. Ustedes tienen que adelantarse en este caminar hacia la invención de referentes nuevos y propios colocados en posición crítica a los más arraigados cánones con los que contamos, en la certeza de que, contrario a lo que nos han hecho creer, éstos no tienen nada de universales, ni de neutros. Si hasta ahora las representaciones de lo femenino y lo masculino disponibles en la cultura han sido producidas por los varones, hace falta todavía que las mujeres en un acto de desobediencia nos liberemos de ellas e inventemos y propongamos otras. Un acto de mayor rebeldía será entonces, dejar el papel de reproductoras que nos han asignado y que hemos ocupado dócilmente y volvernos productoras de cultura.

Y debemos recordar que hacernos productoras de cultura, como todo acto de creación, conlleva paradojas no menores: tendremos que movernos entre el ser y no ser, entre la particularidad y la universalidad, entre la asunción de un lenguaje propio atravesado por el ajeno, entre la sed de la palabra y la necesidad a veces también urgente del silencio, entre la apertura y el límite, entre el nacimiento y la muerte. La conciencia de que debemos dejar que algo muera para que algo nazca, de que debemos partir de la propia experiencia para cantar el mundo, debe afirmarnos en la idea del arte como acto político, de la creación como un camino de libertad inaudita para las mujeres.

Quiero para concluir dejarles estas palabras que Virginia Wolf hace más de medio siglo dirigió a su auditorio de mujeres escritoras y que creo puede servirnos a todas por igual:

«Si te paras para maldecir estás perdida.
Lo mismo si te paras para reír…
Piensa en el salto».

Yo les propongo que en un acto de voto imperioso -más que a nosotras mismas, al proyecto de lo que seremos- apostemos al salto.

Saltemos… e inventemos el mundo!

Buenos Aires, julio 2004

Abrir-se la puerta y dejar-se ver[1]

A la niña del tren que quiso saber
A Silvi, en tu proceso

A la niña del tren que no le dije.
Quiero decirle – ahora que puedo- que sí, que la mujer a mi lado era mi amante
Ni amiga, ni hermana, ni prima… sino amante. Quiero contarle que
somos muchas. Una legión de amazonas fulgurosas avanzando por los mares.

Escribo todavía desde la euforia provocada por el gran acontecimiento de visibilidad lésbica que significó el pasado Encuentro Nacional de Mujeres celebrado en Mendoza. Aprovechando este hito importante de presencia lesbiana en un evento de tal magnitud me gustaría hacer algunas reflexiones sobre el tema de la visibilidad, del «coming out», del salir del closet, o como quieran llamarle a poder vivir públicamente nuestro lesbianismo.

Quiero empezar contándoles dos experiencias muy diferentes y contradictorias que viví en estos días. Una es la historia de una niña que quiso saber lo que nadie estuvo en capacidad de contarle. Otra es la historia de una niña que sin proponérselo se topó con una realidad de la que nunca supo antes porque nadie se lo había dicho.

La primera es la historia de una niña que iba en un tren con su madre y se topó con una pareja de lesbianas. Sentada al frente de ellas

1 Publicado originalmente en: Revista Encontradas, órgano de difusión de la Casa del encuentro, Buenos Aires, octubre 2004.

durante todo el viaje, se atrevió al final del recorrido a preguntarles: «¿ustedes, qué son?». Ante el silencio y la mirada cómplice de la pareja, insistió buscando entre las palabras conocidas para describir las relaciones entre mujeres: «¿ustedes son amigas, hermanas o primas?». Vista la imposibilidad de escapar, la primera respuesta osada de una de ellas fue una especie de verdad a medias: «Ninguna de las tres». Luego, ante la mirada inquisidora de la niña y ante la presión de la mirada angustiada de la madre, la misma lesbiana dijo a seguidas, mientras la otra callaba: «No, amigas. Somos amigas».

La segunda historia, es la de una niña que viniendo de cenar en un restaurante un sábado en la noche, se topa en una esquina con una banda de percusión de mujeres, con un estandarte que tiene un nombre escrito que no comprende. Atraída por la música efervescente y contagiosa así como por lo colorido de la presentación de las chicas pide sacarse una foto con ellas y la familia accede. Ella ahora tiene en el álbum familiar un retrato acompañada por nueve chicas sonrientes con un letrero que dice: LesbianBanda.

Estas historias así de sencillas, podrían llevar a pensarnos a nosotras mismas y a pensar nuestros procesos de hacernos lesbianas, así como lo importante que fue para cada una poder encontrar un referente, una imagen, una posibilidad que nos abriera la puerta a este otro modo de deseo, que en muchos casos ya sentíamos.

En efecto, para algunas el proceso fue de una búsqueda activa, como la niña que intuye y olfatea lo que nadie le dice, y, además, atrevida, toma la iniciativa de preguntar, o incluso de experimentar. Para otras de nosotras, éste fue un proceso más lerdo, más pasivo, de experiencias que nos atravesaron al azar exponiéndonos a un secreto no revelado socialmente y al que, sin embargo, accedimos por circunstancias del destino: estar ahí viendo la tele cuando pasaron la única peli que trataba el tema, ser parte de la generación de fans de una cantante de la que se decía que era, escuchar a la vecina murmurando con tu madre acerca de la prima tortillera, toparte así no más con esta prima y

su amante dándose un beso, o como en mi caso, toparte a los veinte años en la universidad con una profesora feminista y lesbiana.

En cada caso la experiencia de «saber» o de «saber-se», ese proceso que va de la intuición a la conciencia, del asombro a la apertura, del descubrimiento afuera hacia la búsqueda adentro, o viceversa, comportó al menos dos cuestiones fundamentales: una puerta exterior cerrada que se abrió y nos mostró lo que estaba oculto, una posibilidad interna de abrir bien los ojos para ver eso para lo que no estábamos preparadas.

Y precisamente de eso se trata el tema de la visibilidad y su importancia. Cuando algo tiene nombre, cuando algo es objeto de discurso adquiere también el estatus de lo posible. En una sociedad donde ser mujer significa entablar una relación de dependencia afectiva, emocional y material con un hombre, no es un dato menor la tácita existencia de «mujeres» que desobedecieron el mandato. La inexistencia de la figura lesbiana en la historia moderna no es casual y ha tenido que ver con el silenciamiento forzoso a que hemos sido condenadas cada una de nosotras.

Diariamente ese silenciamiento lo vivimos y hemos aprendido a auto imponérnoslo. El éxito del programa de silenciamiento es haber instalado en nosotras mismas la censura, el adaptarnos a vivir ocultas. Cuántas veces hemos dicho: «no se lo voy a andar diciendo a todo el mundo», «quien quiera verlo que lo vea», «no tengo que andar contando mi vida privada», «no me beso delante de ellos porque soy lesbiana pero respeto», «a mí no me interesa andar mostrándome por ahí». Todas frases que demuestran lo aceptado que está entre nosotras que para ser admitidas en la sociedad debemos mantener oculta una parte importante de nuestras vidas.

Contrario a eso, lo que yo he vivido personalmente es que el camino del silencio quizás es el más fácil pero no el más feliz, ni el más libre. Ciertamente mostrar-se, decir-se es una vía que comporta riesgos múltiples, pero más allá de ello, es un proceso de liberación para

cada una que lo vive. En mi caso, el proceso de hacerme visible, no ha sido otro que el de liberarme internamente, ser y hacerme a mí misma en cada pequeño paso, en cada pequeño gesto no reprimido. Redescubrirme otra por fuera de las cárceles (auto) impuestas del silencio.

Por lo demás, está el gesto, el gesto político, el acto de liberación colectiva, la apuesta por la transformación de la vida de las mujeres en general. Por cada lesbiana que se muestra hay al menos una niña que sabe, lo que estaba condenada a no saber. Es por todo ello que el camino de la visibilidad es potenciador para cada una y para todas.

Buenos Aires, octubre 2004

El feminismo y el V Foro Social Mundial[1]:
entre la deriva y el estancamiento

Foro Social Mundial. Su quinta edición, del 26 al 31 de enero 2005, Porto Alegre, Brasil.

Con anticipación de varios meses integrantes de los movimientos sociales de todo el mundo se preparan para asistir al encuentro; programan y organizan paneles, jornadas, seminarios, mesas, talleres de debate, exposiciones de productos culturales. La ciudad se prepara para recibir a cientos, miles de turistas que desbordarán todas las expectativas de venta e intercambio en la ciudad.

El 26 de enero, primer día del evento, una marcha interminable, colorida, alegre, multicultural, recorre la ciudad dejando en claro la multiplicidad de países, grupos étnicos, movimientos sociales, intereses, banderas políticas. La marcha termina en un prolongado espectáculo de inauguración de más de cuatro horas en donde grupos y solistas de diferentes lugares actúan ante un público eufórico, que baila y canta.

En esta ocasión mejor organizadas, las actividades se nuclearon en torno a unos pocos ejes que funcionaron en puntos geográficos específicos. Tomando la experiencia de los Foros anteriores se decidió habilitar todos los lugares a lo largo de la vera del río. Si esto ayudó a

1 Publicado en: Revista *Encontradas*, órgano de difusión de la Casa del encuentro, Buenos Aires, marzo 2005.

mejorar la ubicación de los cientos de actividades planificadas, no solucionó el problema de las distancias a caminar entre un evento y otro. En medio del sol sofocante, el gentío y las múltiples actividades comerciales, tipo gran mercado público, se hacía difícil llegar a alguna actividad.

Un paneo a través del programa completo de actividades que fue entregado, muestra mucho de la perdida de sentido de este suceso. En un evento de tal magnitud parece no haber mucho que entusiasme, los temas se repiten y parecen más que nada una retahíla de propuestas manilas y panorámicas sin intención de profundidad alguna. Hay sus excepciones, sin embargo. Una fuerte presencia de los movimientos campesinos y ecologistas marcan algunas preocupaciones que apenas comienzan a perfilarse en nuestros países: desertificación, proceso de expropiación de las fuentes de agua potable, la patentización de semillas por parte de las transnacionales, se encuentran entre los puntos más urgentes.

¿Qué decir de los temas que nos convocan específicamente a las feministas y a las lesbianas? En más de cuatrocientas páginas de actividades de todo tipo es penoso constatar la ausencia, con pocas excepciones, por las preocupaciones básicas del movimiento feminista y de la sexualidad. A pesar de ello, ciertamente una agenda de derechos humanos y minorías sexuales parece haber sido medianamente instalada.

Un espacio de articulación LGTTB denominado la «Carpa de la diversidad» funcionó permanentemente aunque con muy baja asistencia y una agenda de discusión limitada a las temáticas de la agenda de derechos humanos. En el programa se podía leer la convocatoria a algún que otro taller sobre el tema, siempre desde una perspectiva legalista –más no de discusión de la dinámica del propio movimiento– esto es: derecho de familia, legalización de parejas, derechos sexuales y reproductivos, SIDA, entre otras.

Quizás la agenda más nutrida se concentró en dos espacios organizados por el feminismo articulado a la agenda transnacional de los mecanismos de las Naciones Unidas.

Una de estas actividades se realizó previa al inicio del Foro y se denominó «Diálogos feministas». Llevado a cabo en un hotel de la ciudad, unas doscientas mujeres, travestis y trans, venid*s de diferentes países, reflexionaron durante dos días en torno al tema de la globalización y de los fundamentalismos. Sin haber participado en este espacio me he dedicado a indagar sobre sus resultados a través de los relatos vivenciales de algunas de las participantes y los documentos que circulan sobre el evento. De estos últimos, pude extraer la falta de propuestas innovadoras, los límites de una agenda circunscrita a los mismos temas, y la monopolización del discurso por las mismas voces de siempre. Confirmando mi análisis sobre el agotamiento de la propuesta hegemónica feminista de este tiempo, en general, parece ser que no hay mucho que decir.

La otra gran actividad del feminismo ocurrió ya durante el Foro mismo, en el llamado «Barco de la articulación feminista Marcosur».

Con el mismo programa de la agenda transnacional, los temas giraron en torno a Beijing + 10 y, al igual que en los Diálogos feministas, sobre los «fundamentalismos» y la globalización.

Hay que recordar que en el Foro Social Mundial del año 2002, la Articulación feminista Marcosur había lanzado la campaña «Contra los fundamentalismos», bajo el lema, «tu boca contra los fundamentalismos», lema que el Barco exhibía.

Ya mirando hacia interior de la dinámica del movimiento feminista, la novedad fue la nueva y flamante articulación del feminismo institucionalizado con las travestis y el mundo trans. Aparentemente las feministas de la agenda de Naciones Unidas y de los derechos humanos han llegado a un acuerdo estratégico –me imagino- de alianza con las travestis y el mundo «queer».

Sin abrir las puertas a un debate profundo sobre el tema en donde participen las diferentes voces y posturas, este feminismo de lo «políticamente correcto» ahora resulta ser el aliado del movimiento pro trans. La mayoría de las lesbianas feministas activistas, descalificadas como

«fundamentalistas» simplemente han sido dejadas fuera de la «consulta» sobre el tema.

La división entre el feminismo institucional y las lesbianas feministas activistas –deslegitimadas en bloque– parece haber sido zanjada, al menos unilateralmente. Sin tomar cartas en una disputa que parecería no concernirle, el feminismo hegemónico de corte heterocéntrico se lava las manos y amenaza con permitir la entrada de las travestis y mujeres trans al próximo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe a celebrarse en Sao Paulo, Brasil. Estos fueron los rumores que hicieron circular miembras del grupo consultivo de la comisión organizadora. Más allá de los argumentos a favor o en contra, me pregunto: ¿Cómo puede una comisión organizadora arrogarse el derecho de decidir lo que el «movimiento» no ha podido aún? ¿Cómo la organización del espacio dentro del FSM ha permitido sin cuestionamiento que en las actividades para debatir el tema se excluyera a un grupo importante del movimiento? ¿Cómo se ha permitido que un grupo dentro de una disputa en ciernes catalogue despectivamente a un sector del movimiento de lesbianas feministas, recurriendo para ello a un concepto como «fundamentalismo», usado en contra de una institución patriarcal como las religiones?

Parecería que en el afán de ganar legitimidad y de mantener la confianza de las agencias de financiamiento –en cuya agenda, no podemos obviar, el tema trans aparece como tema prioritario de derechos humanos para los próximos años– este feminismo está dispuesto a pasar por alto reflexiones importantes sobre la política feminista, obviando la complejidad de una disputa que está lejos de la respuesta fácil. Así lo demuestran el camino recorrido por los feminismos centrales en donde a años de haber sido iniciada la discusión aún continúa viva.

Buenos Aires, marzo 2005

Las formas de lo que se desea/ ama[1]

Si hay un tema que ocupa para las mujeres en general, y aún para las lesbianas, un lugar prioritario en nuestras vidas es el tema del amor y de las relaciones de pareja.

A pesar de ello, como bien nos advierte bell hooks en su trabajo *Todo sobre el amor*, la mayor parte de lo que se ha escrito y teorizado sobre la cuestión ha sido producido por la experiencia masculina. Si hacemos un recuento de la bibliografía existente, las mujeres, como en muchos otros campos, parece que no tienen nada que decir sobre su experiencia del amor. Esto parecería un contra sentido cuando es que a las mujeres se nos ha dado en nuestras sociedades la facultad de amar «por encima de todas las cosas» al punto que se entiende que el brindar amor y el «vivir para el amor» es nuestra mayor prerrogativa y misión en esta sociedad. Que las mujeres hayamos dicho tan poco sobre el amor quizá tenga no sólo que ver con el reducido espacio que ocupan las mujeres en la teoría, sino también con la «naturalización» del espacio del amor como un espacio propio de las mujeres del cual hay poco que decir porque más que un «experticio» se trata de un «destino».

Mas allá de ello, creo que efectivamente las mujeres, en general, y las lesbianas, en particular, nos debemos hablar sobre el amor y la manera en que lo experimentamos en nuestras vidas. No como un puro

1 Publicado en Revista *Encontradas*, órgano de difusión de la Casa del encuentro, Buenos Aires, abril 2005.

ejercicio retórico sino como una forma de reflexionar y traer a la conciencia las formas en que experimentamos el amor, esto es, los dolores y placeres que nos produce, la forma en que respondemos y actuamos ante su aparición, nuestras expectativas e ideas sobre lo que el amor es, y, por supuesto, la manera en que en todo ello está imbricada nuestra posición en el mundo como mujeres, como lesbianas (más o menos en conflicto con la identidad de «mujer») atravesadas por los mandatos de la institución hetero-patriarcal, eurocéntrica y capitalista –que aunque no creamos que tengan algo que ver, sí que lo tienen–.

En este trabajo me propongo, a partir de la conversación que se desató en un taller que habilitamos un grupo de compañeras lesbianas feministas en ocasión del V Foro Social Mundial, hacer una lectura, siempre tan propia y tan ajena, de lo que para mí son algunos de los ejes fundamentales para pensar la experiencia del amor erótico entre nosotras. Y, para empezar, me gustaría acercarme al tema de lo que quiero llamar «las formas de lo que se desea/ama».

Hablar de «las formas de lo que se desea/ ama», no es más que un guiño para traer al presente lo que constituye un clásico tema en los ambientes lésbicos y una preocupación en la teoría lesbiana feminista: los estereotipos de género en las relaciones de pareja lesbianas, es decir, la existencia de lesbianas –para decirlo de la manera más llana posible– más «masculinas» y de otras más «femeninas» y la tendencia a que se formen parejas entre éstas. Lo que intento en estas líneas es girar la mirada, descentrarla del enfoque del poder y la reproducción de roles (no porque no sean importantes), hacia una mirada que encara en primer lugar al deseo, desnudándolo y delatándolo sin contemplaciones, para sólo entonces, intentar explicarlo. Lo que me propongo, más que centrarme en un discurso cerrado sobre el tema, es colocar a la experiencia de cada una en el centro de la mirada; más que hablar desde un lugar no implicado, es partir de lo que a cada una de nosotras nos pasa con el tema del deseo y lo que deseamos. En ese sentido quiero hablar, como suelo hacerlo, desde mi propia vivencia, como

una activista que, más allá de sus ideales y aspiraciones, se encuentra en la intimidad desnuda, perpleja ante su propio ser deseante, ante el surgimiento del amor y el apasionamiento por una *otra* concreta, corporalizada.

Si vuelvo la mirada a mi pasado, puedo darme cuenta, que efectivamente y tal como lo anunciaran las voces de la posmodernidad, a través del tiempo he ido armando un recorrido en donde la discontinuidad es lo constante. Ha habido momentos en mi vida en donde me es imposible ahora, desde la distancia, reconocerme, épocas pasadas en la que no logro identificar a la que está allí, ni en el recuerdo propio, ni en el ajeno. Me he jactado, de hecho, de mucho de este ir y venir. He tenido épocas absolutamente hetero, épocas absolutamente bi, y desde hace ya más de una década, no imagino la vida sin la compañía de otras mujeres, en donde mi deseo se ha centrado en la *otra*. En lo que respecta al género he sido definitivamente inconstante, he pasado por épocas de mayor femineidad, tránsitos absolutamente mari-macho y otros en que soy un ser amorfo, imposible de pertenecer a algún lugar; y en mi percepción de mí misma, esta última imagen es la que me ha acompañado la mayor parte de mi vida.

Más allá de estas discontinuidades, puedo, sin embargo, reconocer en mi historia cuestiones asentadas, reconocibles, estables que se repiten en todo mi recorrido, y que marcan y establecen una continuidad que me acredita e instaura en mi singularidad. En ésta, digamos, «unidad sedimentada» de mi personalidad, reconozco fuertemente situada a la mayoría de mis fantasías y deseos. Si bien, producto del proceso constante de revisión subjetiva a la que el feminismo me expone, he podido llegar a revisar y replantearme parte de estos deseos fuertemente fijados, también, y como señala de Lauretis, es cierto que hay cuestiones que se me resisten a pesar de mi intento de cambiarlas, y otras en que es el deseo mismo el que no puede ser penetrado. Es en este lugar en donde he encontrado fuertemente instalado mi deseo por un tipo de mujer específica, con un determinado formato físico, con

posturas corporales, actitudes y formas de pararse ante el mundo también específicas.

Que en mi historia haya estado con mujeres que se «corren» del lugar asignado, mujeres a las que frecuentemente se le atribuyen nombres de «chongo», «amachada», «butch», entre otros calificativos, ha significado en diferentes momentos motivo de una fuerte tensión interna y cuestionamiento sin tregua a mi propio deseo. He buscado encontrar la manera en que, una vez reconocida e identificada esta preferencia, estaba reproduciendo en mis relaciones con otras mujeres aquello de lo social contra lo que, como activista lesbiana feminista, luchaba. La pregunta sobre la manera en que, en la medida en que me vinculaba con mujeres cuya apariencia y/o actitud ante el mundo desmerecía de tal identidad de género, yo estaba reproduciendo en ese vínculo relaciones de poder específicas de los ámbitos y las relaciones heterosexuales, fue una pregunta que me acompañó durante mucho tiempo y aun me acompaña en estos días. El que mi deseo por las llamadas «chongos» se presentara de una manera avasallante, sorpresiva, inmanejable, más allá de «lo políticamente correcto», más allá de toda la crítica que se cierne desde el feminismo sobre la reproducción de los patrones heterosexuales, fue algo que durante algún tiempo me preocupó. Esta preocupación cesó, sin embargo, rápidamente, ante la comprobación de que en realidad había una coincidencia entre mis creencias políticas y esta pasión por este tipo de mujer contradictoria; en la convicción asentada desde mi propia experiencia de que estas mujeres no mujeres, más que una vil reproducción de una masculinidad indeseada, eran lo que más se acercaban a mi idea del «corrimiento» de las cárceles impuestas del género.

Ante la retahíla de dictámenes provenientes de una parte del feminismo lesbiano que advierten a las lesbianas «concientes» sobre «este mal», durante mucho tiempo esquivé el tema, sintiéndome en parte avergonzada, en parte muda frente a un deseo no comprendido. Hoy, con camino más recorrido, más afianzada en una autonomía interna

que el mismo feminismo ha ayudado a instalar, puedo alzar la voz para advertir la diferencia entre anunciar un peligro, que de hecho siempre existe -y no sólo en cuanto a las relaciones de pareja, de reproducción de determinados formatos de poder- y de enunciar preceptos, que convertidos en temas tabú funcionan más como prejuicios instituidos que impiden desentrañar la complejidad del entramado de dominio y la manera en que estamos todas más o menos imbricadas en él.

Si hoy alguien me preguntara qué pienso respecto de los formatos de pareja lesbiana más difundidos, estaré de acuerdo en advertir la existencia de relaciones de poder en todos y cada uno, no sólo en uno de ellos. También relativizaría el prejuicio de la reproducción de los roles «hetero» porque creo que ya en la reproducción hay *corrimientos* importantes que alteran significativamente el modelo establecido por la heterosexualidad.

De todas formas, creo que el peligro siempre existe y que es necesario preguntarnos todo el tiempo, y en todos los formatos de pareja que adoptemos, sobre las operaciones de poder, que son múltiples, complejas y cotidianas.

Buenos Aires, abril 2005

El IX Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe[1]:
radicalización de… ¿la femocracia?

Hace más de treinta años se iniciaba, primero en los países centrales y luego, en los países periféricos, entre ellos América Latina y el Caribe, la llamada «segunda ola del movimiento feminista», con una llamada radical a la rebelión de las mujeres en contra del orden patriarcal y falocéntrico. Un feminismo asentado en la frase «lo personal es político» posibilitó el desarrollo de una conciencia crítica que permitió ver las múltiples formas de opresión de las mujeres y abrió canales para la constitución de nuevas formas de ser, sentir y actuar en franca oposición a los mandatos del padre y de sus instituciones.

Unos diez años más tarde, en medio de un florecimiento acelerado de un movimiento feminista revolucionario y optimista, surgió la idea de la celebración de los Encuentros feministas latinoamericanos y caribeños con el fin de habilitar un espacio para el intercambio, la retroalimentación y el trabajo conjunto del movimiento.

En 1981, se celebraría el primero de ellos en Bogotá, Colombia, a éste le siguieron el de Lima, Perú (1983), Bertioga, Brasil (1985), México. D.F (1987), San Bernardo, Argentina (1990), Costa de Sol, San Salvador (1993), Cartagena, Chile (1996), Juan Dolio, Rep. Dominicana (1999)

1 Publicado en: *Mujer pública*, órgano de difusión de Mujeres creando, Bolivia, agosto 2005

y finalmente, Costa Rica (2002). La última versión de ellos, el décimo Encuentro, se celebrará a finales de este año en Sao Paulo, Brasil.

A pocos meses de la celebración de este último magno evento del feminismo latinoamericano, me gustaría, aprovechar para hacer algunas reflexiones en torno al momento que actualmente pareceríamos estar viviendo en el movimiento de la región. Hacer un análisis del discurso de las comunicaciones enviadas o habilitadas en la página web del evento por la Comisión organizadora (CO) y hacer un análisis de las relaciones de fuerza a su interior, se me hace una tarea realmente apasionante.

Quisiera comenzar recordando que el feminismo que nació entre finales de los sesenta y principios de los setenta, bajo las consignas de mayor autonomía individual a la par del fervor revolucionario en contra del Estado hegemónico omnipresente y burgués; mucho ha cambiado desde entonces. No está de más recordar que desde principios de la década de los noventa, asistimos a una nueva fase del patriarcado capitalista y que ello coincide con la culminación de un proceso de cambios profundos a nivel de las ideas y del pensamiento sobre los sujetos, el Estado y sus instituciones.

Los tiempos han ido cambiando producto de macrofuerzas sociales, históricas, contingentes; producto de las acciones de los diferentes actores sociales y fuerzas en pugna; producto de las adecuaciones y rearticulaciones de las relaciones de poder y opresión. A la par de todas estas transformaciones hoy asistimos a una reconfiguración de las ideas, los proyectos y las utopías feministas.

Como bien comenzaran a anunciar algunas voces disidentes en el V Encuentro feminista celebrado en Costa del Sol, San Salvador, –aglutinadas en torno al grupo *Las cómplices*– hacia principios de los noventas, el feminismo latinoamericano y caribeño, o al menos una corriente importante de éste liderada por feministas de mayor trayectoria, reconocimiento público y con ello, con mayor poder de legitimidad y de acceso a recursos materiales y simbólicos, se embarcó en un

cambio de dimensiones importantes en cuanto a su mirada y estrategias, haciendo una apuesta por un feminismo de Estado, o un feminismo en el Estado, lo que más comúnmente sería dado a conocer como *feminismo institucional*.

Las características de este feminismo fueron rápidamente captadas y denunciadas por voces minoritarias que al interior del propio movimiento se denominaron a sí mismas como corriente *autónoma*, en contraposición, decían, a lo que entendieron como un proceso de adaptación y vaciamiento de la capacidad de transformación del feminismo y de pérdida de su radicalidad en un intento de ganancia de legitimidad pública y de inserción en la carrera por el poder estatal y supranacional. La carrera hacia Beijing, la pugna por el acceso al financiamiento, la profesionalización, el nacimiento e impulso de una feminicracia de estado, la apuesta por una agenda feminista definida en la arenga pública supranacional y defendida en los espacios locales, todo ello muestra de un nuevo ejercicio del feminismo, fue parte de un debate encarnizado, doloroso que generó una ruptura de dimensiones importantes al interior del movimiento, abriendo una herida que sólo el tiempo pareció curar.

El momento de esplendor de este debate encarnizado tuvo como escenario el VII Encuentro, celebrado en Chile, el cual ha quedado mitificado en los anales del nuevo feminismo como «el Encuentro del desencuentro».

Bajo la mirada y la evaluación de la nueva corriente mayoritaria ostentadora de legitimidad y de discurso, Cartagena con todo su contenido aleccionador, pasó a ser sinónimo del horror, la violencia, lo que nunca debió suceder, lo que no debería volver a pasar nunca más. Cartagena, desprestigiado e impugnado desde sus inicios en su intento no muy feliz de control de la CO de forma que respondiera a la corriente en resistencia, en su intento no muy feliz de desarrollar un debate crítico sobre los nuevos devenires del feminismo latinoamericano, se me desdibuja en la memoria y su imagen sólo me sale al paso

cuando subo a la página web del próximo encuentro feminista, y leo entre líneas, el triunfo del ahora flamante e instalado feminismo de Estado.

Cuando la disputa parece haber sido cancelada, cuando la revuelta parece haber sido apagada, cuando ya no hay más impugnación y parece no haber más que el feminismo instalado, leo: «eje central del décimo Encuentro: radicalización del feminismo, radicalización de la democracia». Y un temblor me acuna como un fantasma… ¿radicalización? ¿feminismo? ¿democracia?... balbuceo palabras viejas, conocidas y sin embargo, algo me dice, una especie de intuición profunda, que me son ininteligibles, que no logro asirlas.

Entonces, decido retomar la lectura ávida de compresión y leo: «…la metodología del décimo Encuentro es el resultado de consultas y diálogos realizados por la comisión organizadora con las integrantes de los Comités consultivos nacional y del Cono sur». ¿Consultas? ¿Comité consultivo nacional? ¿Comité consultivo del Cono sur?.... y trato de recordar, lo intento, lo juro!... pero no logro identificar un solo nombre de feminista activista conocida que haya sido consultada, no logro identificar algún grupo feminista conocido que haya sido consultado, ninguno que forme parte del Comité consultivo del Cono sur (y estoy en el sur!!!)…. Pero, entonces, recuerdo… no es tan cierto, sí hubo alguien que conocí y que me dijo formaba parte en la Argentina de ese comité: se trataba de una compañera feminista en un aparato estatal de la mujer…. El temblor me acude nuevamente.

Leo: «…También se han realizado reuniones consultivas con activistas latinoamericanas y caribeñas en diversos eventos del calendario feminista a lo largo del 2004 y 2005». ¿Eventos del calendario feminista? ¿Reuniones consultivas con activistas? Supongo que se refieren al calendario anual de reuniones internacionales de seguimiento a eventos de la agenda supranacional de Naciones Unidas, más otras que se le han ido añadiendo. Por ejemplo, el Foro mundial de Porto Alegre en donde las feministas de mayor renombre dentro del feminis-

mo de Estado, articuladas para la ocasión, alquilaron un barco fantástico en donde además del disfrute de paseos y atardeceres maravillosos, se celebraron reuniones de seguimiento a todas las conferencias internacionales (Beijing + 10, Cairo + no sé cuánto, etc., etc.) y recuerdo una reunión consultiva de la CO del décimo Encuentro, dentro de este mismo espacio, en donde quedaba claro que ya la mayoría de las decisiones habían sido tomadas en reuniones a puertas cerradas con el famoso Comité consultivo del Cono sur.

Allí nos enterábamos también que se habían realizado consultas a lesbianas feministas activistas sobre el tema de la participación de personas trans que se identificaban como lesbianas. Preguntamos cuándo, preguntamos dónde, preguntamos a quién, sólo para comprobar una vez más la falta de relacionamiento y de reconocimiento de la CO de las activistas lesbianas feministas que cotidianamente hacen movimiento.

Apesadumbrada, vuelvo los ojos a la pantalla y hago un último esfuerzo antes de abandonar esta lectura «apasionada» de la página web del décimo Encuentro y leo que la CO dio inicio a una consulta amplia entre feministas que integran redes y articulaciones en la región para recibir sugerencias de nombres para las invitadas a los paneles y diálogos complejos que serán realizados dentro del evento. Una ventana me permite ir hasta el lugar en donde está el listado redes y articulaciones que están siendo consideradas por la CO. Allí aparecen también los nombres y las direcciones de correo electrónico de las personas coordinadoras y/o representantes de esas redes y articulaciones. Los nombres, sin lugar a dudas, reconocidos, pueden ser parte de las crónicas que reconstruyan la gran época de esplendor de la femocracia.

Termino el ejercicio. Y sólo me restan decir algunas palabras más.

Más allá de que estemos más o menos de acuerdo en la necesidad o la desventura de un feminismo de este tipo, lo que me vuelve a la memoria, lo que me acecha y desconcierta es la impunidad, el descaro, la absoluta desfachatez con que las corrientes y los grupos de poder instalado, sea en el feminismo, sea en cualquier otro espacio o lugar,

construyen mitos, se amparan en fantasmas para sostener sus propias bases de legitimidad.

Hoy, el feminismo de los grandes eventos, agigantado, engreído, cerrado sobre sí mismo, se sienta a la mesa y orquesta un décimo Encuentro feminista autista, donde «diálogo» es sinónimo de escucha del propio eco porque hace tiempo ya su reino se asentó sobre el cadáver de una disputa clausurada.

Qué absoluto aburrimiento!!!

Buenos Aires, agosto 2005

Hacia una ética del cuidado entre mujeres[1]

Affidamento, llamaban las feministas italianas de la diferencia, a una práctica de confianza y cuidado mutuo entre mujeres. Sostenían que en el patriarcado, a las mujeres, como mandato primario de obediencia al padre, se nos enseñaba a desconfiar de las otras, a pensar que la otra igual era nuestra peor enemiga, empezando por la propia madre, terminando por la propia hija. Las mujeres, decían, no tenemos historia como grupo, nuestra adscripción primaria ha sido con el padre y su ley. Denunciaban cómo los sistemas de pensamiento modernos, como el psicoanálisis, la antropología estructuralista, la semiótica, etc., han justificado una y otra vez esta práctica, argumentando que la entrada a la cultura, entendida como la ley paterna, sólo se hace a través de una separación inicial y necesaria con la madre, considerada naturaleza. Las feministas de la diferencia han criticado estas posturas, develándolas en todo su contenido androcéntrico y misógino. Mostrando de qué forma esta ruptura entre la niña y su madre, propiciada por la cultura, es parte de la operación por la que las mujeres, separadas entre sí, sin poder construir una idea de comunidad entre ellas, se mantienen fieles al padre y a su cultura de dominio.

Por eso hablan de la necesidad de construir *affidamento*. Una práctica de lealtad, compromiso, confianza y cuidado primario entre muje-

1 Publicado en Revista *Encontradas*, órgano de difusión de la Casa del encuentro, Buenos Aires, septiembre 2005.

res. Una práctica que consideran de inaudita libertad «femenina», en la medida en que se construye en oposición a la ley paterna que exige, a cambio de cuidado y protección, la desvinculación, la sospecha y la desidentificación entre las mujeres. El *affidamento* sería el acto por medio del cual las mujeres podrían encontrase con la otra igual en la opresión, y construir con ella lazos de solidaridad, amor y respeto, acto que ya en sí mismo, desestabilizaría el orden del padre.

Adrianne Rich, en EEUU, ha llamado a esta práctica de amor, cuidado y confianza entre mujeres, *continuum lesbiano*. A partir de un análisis parecido al de las italianas, ella propone una lectura del lesbianismo como práctica de relacionamiento entre mujeres sin la intervención masculina. Señala la manera en que el sistema patriarcal se fundamenta en la heterosexualidad obligatoria, institución mediante la cual las mujeres abandonamos el deseo por la madre, por la otra, y aprendemos desde temprana edad a depender emocional, física y económicamente del varón.

Rich, a principios de los setenta, reflexiona sobre las relaciones de amistad profunda entre mujeres, práctica que aunque poco extendida en su época, había sido conocida en décadas anteriores; las propone como un modelo simbólico de relación primaria entre mujeres, que podría considerarse como ejercicio de máxima libertad, en la medida en que instituye espacios por fuera de la mirada y la omnipresencia masculina. Tomando al lesbianismo como práctica desobediente al mandato de fidelidad y dependencia al varón, señala que todas las experiencias de amor, fidelidad, acompañamiento, cuidado y complicidad entre mujeres, son parte de un *continuum lesbiano*, en donde las mujeres aprendemos a construir lazos por fuera de la heterosexualidad.

Más allá de que estemos o no de acuerdo con las lecturas que nos proponen las feministas de la diferencia, quizás lo interesante sería pensar la manera en que las mujeres nos relacionamos y construimos vínculos entre nosotras. Regularmente, lo sabemos desde la experiencia y el dolor, estos intentos no son los más felices. Debido muy proba-

blemente a lo aprendido, las relaciones entre nosotras, muchas veces están cargadas de celos, resentimientos, traición, competencia; una imposibilidad de reconocer en la otra una interlocutora válida, una fuente de conocimientos legítimo; una imposibilidad, como señalan las italianas, de reconocer a la otra como autora, como productora de cultura, como digna de confianza.

Esta dificultad para el encuentro con la otra, sin lugar a dudas, se convierte en un obstáculo importante para la deconstrucción de la macro cultura patriarcal. Sólo en el reconocimiento mutuo podemos apelar a la construcción de una genealogía propia, a la producción de nuevos significados y valores, desde donde se produzcan nuevas formas de ser y estar en el mundo. Apelar a una ética del cuidado entre mujeres, es un imperativo de la política feminista, puesto que sólo desde la construcción de espacios de complicidad, amor y confianza por fuera de la ley paterna, podemos transitar puentes de mayor autonomía para todas.

Buenos Aires, septiembre 2005

Cuánto nos ha afectado el deseo de igualdad[1]

Hace algún tiempo, dentro de una lista feminista de discusión por internet[2] en la que participo, se dio un debate interesante e intenso respecto del tema del amamantamiento materno y sobre la pertinencia o no de su defensa por parte del feminismo.

Durante algunas semanas escuché pasivamente las diferentes posturas y planteamientos, siguiendo atenta el hilo de las argumentaciones, hasta que en un momento dado el curso de la discusión me llevó a iniciar una reflexión interna que intenté plasmar en papel para aportar al debate. Es mi interés en esta entrega, dejarles a ustedes estas reflexiones.

Debo empezar diciendo el lugar de perplejidad en el que me toca darme cuenta, siempre darme cuenta, lo mucho que tenemos aún para deconstruir y repensar sobre nuestras propias prácticas y creencias. Hace ya más de veinte años que inicié este transito por el feminismo y si la entrada a él significó una (re)subjetivación, con el tiempo, este (re)aprender no sólo ha significado repensar las actitudes, prácticas, silencios y los valores heredados en mí, sino, incluso, volver una y otra vez la mirada al propio camino y a mis intentos de colocarme de manera crítica ante el mundo, un mundo que se me vuelve ajeno, pero del

1 Publicado originalmente en: *Mujer pública* (2005, septiembre), publicación periódica de Mujeres creando, Bolivia.

2 Red informativa de mujeres de Argentina (RIMA): http://www.rimaweb.com.ar/

que sigo siendo seguramente parte. Este repensar, pues, me sitúa constantemente en una postura crítica no solo en relación al mundo externo, sino en relación a mí misma, un *mí misma* traspasado por mi ser feminista, un ser feminista en construcción y constante redefinición.

Un ejemplo de lo que digo fue lo que me pasó con el cocinar. Yo siempre desde niña, obligada a compartir los oficios domésticos con mi madre, fui la responsable de preparar los alimentos para toda la familia, que además de mi madre y yo, eran mi padre y mis hermanos. A pesar de que realmente puedo identificar el placer que desde niña tuve por esta tarea, ciertamente que la misma se convirtió muy rápidamente en un trabajo obligado, una carga, un aprisionamiento, en tanto no era producto de mi libre elección. Así que cuando llegué al feminismo y encontré cauce a mi rebeldía acumulada durante un largo, largo tiempo, jamás volví la mirada a la cocina: ella me recordaba la opresión a la cual intentaba oponerme.

Pasó el tiempo, hasta que un día, no recuerdo muy bien cómo, me encontré con tanto placer preparando ricas comidas para mi nueva familia, para mis amigas y para mí misma. No me percaté del cambio hasta mucho tiempo después que la práctica se había hecho nueva vez parte de mi vida. En ese momento, volviendo la cara hacia atrás, de repente tomé conciencia del trayecto recorrido, me reí de mí misma y me di cuenta de cómo durante un buen tiempo me había privado de algo que realmente disfrutaba... y todo por hacer la contra.

Así, con el tiempo, he vuelto a la cocina y he recuperado toda la magia que tiene para ofrecerme. Si fue importante zafar de la obligatoriedad y decir *no*, el paso al *sí* del deseo, de la potencia, del despliegue, de la creatividad y del goce, también ha sido importante para rescatar todo lo de hermoso que tiene una práctica que al volverse obligatoria y restrictiva perdió su encanto. Volver a la cocina desde otro lugar fue encontrarme con el gusto que experimentan los chefs cuando pueden dedicarse a esta actividad desde la elección y el agrado.

Creo que lo mismo nos pasa, con otras tantas cosas. Estoy convencida que el feminismo no necesariamente nos hace colocarnos desde un lugar de cuestionamiento de la misoginia, sino que en muchos casos parecería que la reafirma. Digo esto sin temor a equivocarme porque muchas veces nuestras actitudes críticas y nuestros intentos de descolonización nos han llevado en la práctica a oponernos y desechar todo lo que en el estereotipo es significado como propio de las mujeres. Y, no podemos negar la existencia de ciertas posturas dentro del feminismo en donde todo lo que las mujeres han hecho durante siglos aparecería como desechable y desdeñable, no haber sido impuesto, sino porque no vale la pena o porque es una actividad sin mérito.

Si bien, como en mi propia experiencia del cocinar, ello ha sido parte de una vuelta necesaria en contra de lo que nos oprime, también ha sido en mucho un volvernos reafirmadoras de los valores más misóginos y androcéntricos. Desde cierta postura feminista, la cocina pasa a ser parte importante de nuestra opresión, al igual que la capacidad de cuidado o de reproducción a la que socialmente hemos sido habilitadas las mujeres.

Respecto a esto último, yo quiero decir en defensa del amamantamiento: que soy feminista y lesbiana, que soy mamá de una niña a la que amo y amé desde el momento que decidí parirla y que la amamanté hasta la edad de un año y tres meses. Que eso no me produjo dolor, ni sacrificio, ni perturbación, ni limitación de movimiento –más allá del que me podía y debía hacer cargo una vez que decidí tenerla– ni incapacidad, ni imposibilidad de disfrute, ni inutilidad, ni dependencia.

Si hay una palabra que puede en toda su extensión expresar lo que fue la experiencia de amamantar a mi hija, con la que hoy sostengo una de las relaciones más hermosas de las que puedo dar cuenta, si tengo que usar una palabra para describir lo que ello significó, esta palabra es *placer*.

Placer sentí del vínculo que desde el primer momento pude establecer con ella. Placer de la sintonía de nuestros corazones latiendo al

unísono, cuerpo con cuerpo, mientras yo le ofrecía con amor y ella recibía con amor ese fluido maravilloso que puede producir mi cuerpo. Placer de saber que ella rechazaba cualquier otra mamadera sustituta, placer de saber que mi cuerpo podía producir aquello que mi hija necesitaba para seguir creciendo. Placer del momento de la descarga, luego de algunas horas fuera de la casa trabajando, cuando mis senos se hinchaban de leche y mi corazón sentía el grito, la llamada desesperada de mi hija, esperándome como una amante. No hay otra palabra para describir el deseo de llegar a la casa y pegarla a mi pecho y verla satisfacerse de mí. Placentero fue todo ese tiempo. Placer de ver mi cuerpo como volvía a su normalidad y se recuperaba de todos los excesos que el proceso de gestación había producido: el amamantamiento permitió que fueran bien usados por mi hija en crecimiento.

Y placer ha sido también para mí, ver a mi hija desarrollarse saludable, alegre, segura de sí misma. Nunca sufrió de ninguna de esas enfermedades de la niñez, ni ha sido operada, no conoce lo que es amanecer en una cama de hospital todavía a sus diez años.

¿Qué más puedo decirles? Que me parece que el pensamiento occidental médico y científico, desarrollado en franca oposición a una naturaleza que intenta dominar parece que ha calado en cada una y cada uno de nosotros de una manera mucho más profunda de lo que estamos dispuestas a admitir. Que la leche de vaca, como la de cualquier otro animal que no sea el humano, es para la vaca o para el animal que lo produce, como la leche humana es la leche especial para el humano. Que sólo a una medicina y una ciencia patriarcal se le pudo ocurrir amamantar a su propia especie con la leche de otro animal que además pasa a ser explotado por el humano.

Es por eso que considero, que tanto cierta política de imposición del amamantamiento para las mujeres y sobre todo para las mujeres pobres, así como la idea del amamantamiento artificial como forma de «alivianar» la pesada carga de la maternidad a las mujeres –idea sobre todo útil a una industria y un mercado oportunista– son ambas postu-

ras que pueden ser absolutamente cuestionadas. Y sostengo que todas estas posturas, así como cierta postura feminista que ve en esta práctica un sufrimiento y una esclavitud para las mujeres, son todas partes de la misma operación por medio de la cual el cuerpo de la mujer es intervenido, medicalizado y producido por una ciencia absolutamente misógina y patriarcal.

Un debate amplio y profundo respecto a las formas de relacionamiento con el cuerpo, en donde las experiencias de vida de las mujeres de carne y hueso sean colocadas en diálogo franco con los diferentes y a veces contradictorios discursos que circulan sobre cuerpo, naturaleza y cultura, es algo que nos debemos y que no puede seguir esperando.

A la espera de tal debate, sólo me resta dejar la puerta abierta y el oído atento.

Buenos Aires, septiembre 2005

Sentidos del ser feminista y su relación con el proyecto político[1]

Este artículo se pregunta sobre la relación entre discursos, construcción de subjetividad e imagen de sí, a partir de las historias de vida realizadas con mujeres jóvenes (entre 20 y 30 años) argentinas escolarizadas residentes en Buenos Aires.

Tomando a dos sujetas de estudio que se definían como feministas, proponemos una reflexión sobre las narraciones de sí mismas y su relación con su propia visión y experiencia del feminismo. Se trata de establecer puentes entre sus micro historias y posicionamientos políticos, y los discursos y (contra) discursos disponibles socialmente y al interior mismo del feminismo. Entendiendo el campo discursivo feminista como un campo vivo, complejo y de disputa, intentamos mostrar los tipos de feminismos a través de las vidas concretas de sus actoras.

Historias

Mi primera historia es el relato de Enma, una niña que nació cuando su hermano ya era grande. Hija de una madre ejemplar y cocinera, y de un padre ausente que vivía de la venta de diarios y revistas, en

1 Esta ponencia fue presentada en XXVI Congreso internacional de la Asociación de estudios latinoamericanos (LASA), San Juan, Puerto Rico, marzo 2007 y recoge parte de los resultados de mi investigación de tesis de maestría en Ciencias sociales y educación que cursé en FLACSO-Argentina.

una época de «vacas gordas» en la Argentina de finales de los setenta. Así, fue feliz en su casa grande de provincia. Jugó con muñecas, montó bici y patines. Le encantaban los bichitos que cazaba en la pileta de agua podrida del invierno.

Un día, el tiempo malo se apuró y los castillos de arena desaparecieron. También el jardín, las flores, el pasto, la pileta. Sobrevino la pesadilla, la llegada a la gigantesca ciudad, el encierro y la niña se quedó sin voz por un tiempo. Su pasión por el teatro la salvó, su actitud crítica la diferenció de sus compañeras. De manos del amor llegó al marxismo, de ahí a las asambleas populares, se codeó con el anarquismo y un día se topó con el feminismo.

Ahora es socióloga, trabaja en investigación sobre salud sexual y reproductiva. Al momento de la construcción de este relato, vivía con su compañero, un jardinero y paisajista poco común con el que mantenía una buena sexualidad y muchos proyectos de vida. Decía no desear tener hijos por el momento, a pesar de la presión familiar. Ama la literatura, el teatro, la buena música y, como su madre, cocinar. Ha salido alguna vez con mujeres, pero nunca se ha enamorado de una, tampoco nadie supo de esto. Lo que más deseaba para el futuro es volver a la provincia y desde ahí trabajar directamente con mujeres de sectores populares.

La segunda historia que quiero presentarles es la historia de Melany, una joven que nació en provincia Buenos Aires en 1975. La tercera de cuatro hijos de una familia próspera en una pequeña ciudad tradicional. Taciturna, solitaria, preferida de las maestras, de chica ganó un concurso literario escolar. Se destacó y disfrutó todo tipo de deportes. Durante su adolescencia y primera juventud tuvo novios pero de ninguno se enamoró y dice haberse sentido siempre atraídas por mujeres: amigas, maestras. Durante años, vivió inconsciente y calladamente este deseo, sin comprender lo que le ocurría y sin aceptarlo. Hasta que un hermano suicida y cómplice le advierte. Entonces inicia la pregunta y la búsqueda de una identidad

contenedora, una identidad de lesbiana que le llevó duros tiempos construir y aún estaba terminando de armar.

En esta búsqueda de sí misma se vino a Buenos Aires, a estudiar comunicación social, comenzó a tener relaciones con mujeres y a incursionar en el ambiente lésbico y feminista. Luego de algunas relaciones esporádicas se enamoró de una chica que le llevaba varios años, y a pesar de no estar muy segura de la decisión, decidió convivir y armar una pareja estable con ella. Junto a ella comienza a incursionar en acciones del movimiento feminista y lésbico y hoy es activista de una banda de percusión de lesbianas feministas que buscan hacer política desde la visibilidad.

Cuando armamos este relato, Melany continuaba sus estudios y trabajaba como secretaria en una empresa de arquitectos. Le gusta leer y lee mucha literatura de mujeres y de lesbianas, pero también teoría feminista. Compartía con su pareja un amplio programa cultural que incluía cine, conciertos, danza, poesía. Mantenía una relación abierta y muy cercana con su hermana y madre, y su relación de pareja la había hecho pública.

Narraciones de sí

Acogiéndome al marco conceptual contemporáneo sobre la relación entre poder, discurso y autogobernación, por un lado; y la narrativa, memoria y reflexividad por el otro, mi apuesta de investigación ha consistido en pensar la producción de subjetividad a través del testimonio de las propias sujetas intentado producir una reflexión sobre la manera en que el relato de sí, la evocación del pasado vivido es una operación por medio de la cual damos cuenta y al mismo tiempo nos insertamos en determinados discursos que nos permiten dar sentido a nuestra experiencia. Parto de la idea de que las historias que contamos sobre nosotras mismas es tan ficcional como la identidad, en el sentido de que es imposible acceder al pasado como verdad revelada y solo podemos llegar a el a través de la experiencia

subjetiva y como expresión de los sentidos del sí que construimos a través de nuestra vida.

Así, las historias de vida que fueron producidas durante este breve estudio son una manera de llegar a las sujetas de hoy y las significaciones que éstas construyen de su propia existencia y el mundo. Propongo pensar a la sujeta que narra no como un ser cohesionado que tiene acceso objetivamente a su verdad y nos la cuenta, sino como novelista cuyo oficio es armar un relato tomando como base, hechos reales que ha vivido. La operación de narrar (se) implica siempre armar un rompecabezas con los fragmentos aportados por la memoria, fragmentos compuestos de imágenes, sensaciones, sentimientos. Para esta reconstrucción el sujeto apelará a los patrones de compresión, interpretación y traducción disponibles. Si podemos contar nuestra historia es porque disponemos de herramientas conceptuales que permiten traducir al lenguaje nuestra experiencia. Este acto de traducción es un acto por el cual nos hacemos visibles, un acto por el cual podemos (re) presentarnos al mundo. Por medio de esta traducción somos introducidas al lenguaje y con ello atravesadas por el poder.

Los marcos discursivos en que se anclan las narraciones del sí interesan pues, al análisis contemporáneo sobre el poder, inaugurado con la propuesta foucultiana, ya que dan cuenta de los mecanismos a través de los cuales se ejerce las operaciones de control sobre los sujetos. De acuerdo a este paradigma podríamos decir que la forma del sujeto contemporáneo depende de operaciones discursivas a través de las cuales éste efectúa un trabajo sobre sí mismo, de manera de llegar a ser eso que se supone que es.

Desde este método analítico, el discurso es previo al sujeto y lo contiene. Las operaciones de aprender a conocerse, pensarse, encontrarse y narrarse a una misma sólo pueden darse dentro de unos marcos de comprensión pre existentes al sujeto mismo. La famosa autonomía del sujeto, la posibilidad de elegir y ser amo de sí mismo sólo se da

después que ya se ha efectuado esta operación de auto- gobernación y por tanto de auto- regulación.

Si bien este marco conceptual en que se sostiene mi análisis me sirve para rastrear las operaciones de dominio de las instituciones sobre el sujeto «mujer», el método genealógico asumido apela a la productividad del poder y amplía la mirada de manera que es posible dar cuenta de la *hibridad* del sujeto y por tanto... de los discursos que lo atraviesan. Partimos, pues, de que no hay *un* discurso sino una multiplicidad de ellos. Al mismo tiempo, y es lo que quiero resaltar aquí, esta multiplicidad y proliferación del discurso da cuenta de lo social como espacio habitado por múltiples voces y por tanto, en permanente conflicto.

Hay pues, discursos hegemónicos instalados socialmente. A mayor disponibilidad de los sujetos; las instituciones y los sujetos son espacios habitados por discursos en pugna, en disputa permanente por constituirse en dominantes. Así los sujetos, así sea en los márgenes de los discursos oficiales, disponen también de una oferta contra discursiva en las que ellos pueden encontrar referentes de oposición o de construcción de nuevos significados de sí mismos y del mundo.

Llegado a este punto, lo que quiero proponerles en esta reflexión es considerar al feminismo como uno de los otros discursos disponibles socialmente a las sujetas. Y de hecho, quiero sostener que los efectos discursivos de éste permite a quien lo detenta, narrarse de una determinada manera.

Al mismo tiempo, como el feminismo es también un espacio en continuo desarrollo y habitado por distintas voces que se enfrentan en la búsqueda de supremacía, habrá distintas formas de narrar, entender y acceder a la experiencia del ser feminista. Si, como señala Teresa de Lauretis, ser feminista es un situarse «en posición crítica, distanciada, excéntrica respecto a la ideología del género», habría que ver cómo cada sujeta del feminismo interpreta este mandato, de qué manera cada una construye esta posición, cómo lidia en su vida cotidiana este llamado de intentar estar afuera sin poder dejar de estar adentro. Y en lo

que respecta a este ensayo, me parece interesante hacerle estas preguntas a las nuevas generaciones feministas: ¿qué significa ser feminista para las nuevas feministas? ¿cómo viven esta pertenencia? ¿cómo han llegado hasta el feminismo?

Sentidos del ser feminista

Hace ya algo más de tres décadas que el feminismo como movimiento y como discurso hizo una nueva aparición en la sociedad contemporánea en lo que se ha dado en llamar «la segunda ola». Con una importante centralización en el *yo*, ha sido parte de un movimiento más general que volvió la mirada hacia el sujeto y le restituyó un lugar en el análisis del poder.

Si el feminismo gritó a viva voz que lo personal es político, he dicho en alguna oportunidad, que el feminismo nació como una forma de política que no sólo apelaba al cambio de las instituciones, sino que creyó y sostuvo firmemente que ésto sólo era posible a través de la transformación subjetiva. Era necesario que mujeres y hombres cambiaran sus formas de verse y pensar el mundo, para que un cambio a nivel socio cultural también se operara. En este sentido me acogí a una idea del feminismo como *re-subjetivación*, como discurso productor de sentido y como productor de identidad, esto es, de pertenencia.

He intentado en la lectura e interpretación -que siempre asumiré como una de todas las posibles- de las historias producidas durante este estudio aprovechar que dos de las protagonistas se denominaron a sí mismas como feministas para rastrear estas ideas del feminismo como lugar productor del sentido de sí y de pertenencia (identidad).

Leyendo las historias de Enma y Melany no puede dejar de llamarme la atención primero, un lugar común de diferenciación (con lxs hermanxs, lxs amigxs, compañerxs, etc.) o distanciamiento con respecto a la ideología de género, que con mayor o menor énfasis es invocado por ellas en toda o en alguna parte de su historia como algo que las caracterizó. Si bien este sentimiento de «diferencia» respecto de

quienes las rodeaban será aclamado por las dos como una de las causas de su llegada al feminismo, también es cierto que cobrará un giro subjetivo para otros fines que se aproximan a prefigurar y dar sentido particular a su experiencia del *ser feminista*.

Así, si bien ambas expresan en sus historias cómo se opusieron en mayor o menor medida al mandato regulatorio de género, al casamiento, a los hijos y la buena «vida común», tan bien es cierto que ambas se insertan en un camino contra discursivo desde diferentes lugares. Si para Enma el feminismo se vuelve uno de los caminos posibles de rebelión social contra las instituciones que recrean la desigualdad, para Melany el feminismo será un camino de encuentro con la otra, un camino que la une a otras como ella, un lugar en donde puede poner en acto una identidad ausente, armar un discurso sobre sí y alejarse del silencio opresivo en el que se había encontrado toda su vida.

Quiero detenerme en estas apreciaciones porque vienen a cuenta de tres hipótesis con la que me vengo manejando:

1. Que el feminismo es un (contra) discurso disponible socialmente.

2. Que como (contra) discurso es un campo de disputa entre múltiples voces que se enfrentan por hegemonizar y controlar los significados sociales que se le otorgan, valga decir entonces, que el feminismo no es un espacio homogéneo, sino conflictivo y en la medida en que la preocupación por alcanzar una legitimación social se logra, y el enemigo común ya unifica cada vez menos, aparecen en escena con mayor claridad las diferentes posiciones en su interior, por tanto, el feminismo hace ya algún tiempo que dejó de ser uno y, como señaló en algún momento la ruptura ocasionada por el que se autodenominó «feminismo autónomo», ya no podemos hablar del feminismo sino de los feminismos.

3. Que si el feminismo como (contra) discurso nos «vuelve otras», es decir, es un proceso de «re-subjetivación», esto es sólo en parte y en la medida de las negociaciones y articulaciones con el poder normati-

vo que mantienen cada una de las corrientes que se han ido perfilando a su interior.

Si esto es así, entonces es posible rastrear y documentar, sobre todo en las nuevas generaciones, que ya se han formado en la ruptura, distintos formatos más o menos evidentes del ser feminista. Esto es posible de ser rastreado en las historias de sí mismas que éstas construyen.

El relato de Enma habla de una preocupación muy temprana por «los otros desposeídos», habla de un compromiso social con los pobres, con las luchas de emancipación popular, con el cambio de las estructuras. Relata su llegada al feminismo desde esta preocupación por la «cuestión social».

Para Melany, el feminismo se le presenta como un lugar de encuentro consigo misma, un lugar de puesto en juego de su subjetividad, un lugar de interpelación subjetiva, de inteligibilidad de su experiencia, como llegada a un discurso que finalmente la contiene, donde puede poner nombre a lo que le pasa y armar un discurso de sí[2].

Volviendo a la idea de rastrear en las sujetas de este estudio las formas del feminismo contemporáneo, puedo afirmar encontrar en ellas dos visiones y experiencias del feminismo que documentan al menos, lo que considero, dos corrientes particulares del feminismo latinoamericano de este tiempo.

Si de seguro hay elementos que como parte de un discurso más englobador las une (y es lo que las hace compartir el calificativo de «feministas»), me parece que ellas muestran vivencias muy distintas de esta identidad común: por una parte, la del feminismo como movimiento con un pie en la modernidad, anclado en el espacio público de la demanda emancipatoria de igualdad y libertad jurídica; por el otro, la del feminismo como fruto de la crítica, el ocaso y el revisionismo a que la modernidad se sometió a sí misma desde hace ya unas décadas,

2 Ella relata que antes de su llegada al lesbianismo y al feminismo que ella vivió en el silencio. No podía dar cuenta de sí ni poner nombre a su extrañamiento del mundo.

y que se ha dado en llamar posmodernidad; feminismo que se interroga por el sujeto, que se interrogó por la idea misma de igualdad formal, y anunció, al sentenciar que lo personal es político, el giro sujetivo del poder, la centralidad de la identidad y de su crítica para la nueva forma de entender la política en nuestros tiempos.

Estas historias particulares, a mi entender parecerían demostrar un escenario diáfano en donde las posturas feministas son claramente identificables armando formas discerniblemente diferenciadas del ser feminista actual. Y ello estaría definiendo y al mismo tiempo coartando las posibilidades mismas de constitución de nuevos discursos y nuevas miradas, nuevas experiencias del feminismo que den cuenta de éste como *movimiento* (en el doble sentido del término).

Mi percepción en la lectura de las historias de vida de estas feministas de la nueva generación, es (que hay) una delimitación y una conciencia muy clara del lugar que se ocupa. Sin aparente conflicto, mis dos testigos parecerían narrar historias de sujetas posicionadas muy cómodamente en el discurso que detentan. Un discurso que aparecería sin fisuras importantes, al menos en lo que respecta a su área de competencia. En los sentidos del feminismo y de la propia vida que estas testigos construyen, parecería no haber rastro de la hibridez que aducimos caracteriza al discurso. Parecería no haber dudas sobre sus trayectorias y elecciones políticas. Si existen algunas, estás se hacen desde un soliloquio autorreferencial, y precisamente por ello, no hay posibilidad de contacto entre sí.

Así, contrariamente a otras épocas, parecería que hay feminismos y formas de la vida feminista que no se tocan, que corren paralelamente. Ello explicaría el silencio actual, la falta de discusión, la consolidación de una escisión profunda al interior del movimiento.

Buenos Aires, marzo 2006

Índice